فهرست الجلد الثانى من شرح المقاصد

٢ المبحث الثانى لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان
٣ ولاحصر لمراتب الهضم
٧ ومنها المتولدة
١٠ المبحث الثالث اختص الحيوان لزيادة اعتداله
١١ واما الحواس الظاهرة فنها اللمس
١٥ والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع
١٧ واما الحواس الباطنة فنها الحس المشترك
١٩ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ
٢٠ قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان الفصل الاول فى النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية
٢٦ المبحث الثانى النفوس متماثلة لوحدة حدها
٣٠ المبحث الثالث اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن
٣٠ المبحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا النفس
٣٢ المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا
٣٤ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرائب افعال وادراكات
٣٤ الفصل الثانى فى العقل وفيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده
٣٨ المبحث الثانى فى احوالها
٤٠ المبحث الثالث فى الملائكة والجن والشياطين
٤٢ المقصد الخامس فى الالهيات وفيه فصول الفصل الاول فى الذات وفيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه طريقان
٤٣ المبحث الثانى لما كان الظاهر فى نظر الكل هو عالم الاجسام
٤٤ المبحث الثالث ذات الواجب تخالف الممكنات
٤٥ المبحث الرابع لما كان الواجب ما يمتنع عدمه
٤٥ الفصل الثانى فى التنزيهات وفيه مباحث المبحث الاول فى التوحيد
٤٧ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات
٤٨ المبحث الثانى انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
٥٠ المبحث الثالث فى انه لا يتحد بغيره
٥١ قال القول بالحلول او الاتحاد محكى عن النصارى
٥٢ المبحث الرابع فى امتناع اتصافه بالحادث
٥٣ الفصل الثالث فى الصفات الوجودية وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات
٥٦ قال تمسك المخالفون بوجوه الاول ان الكل مستند اليه
٥٩ المبحث الثانى فى انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه
٦٢ (خاتمة) قدرة الله غير متناهية
٦٤ قال المبحث الثالث فى انه عالم اما عندنا فلانه صانع للعالم
٦٦ (خاتمة) علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى
٦٩ المبحث الرابع فى انه تعالى مريد اتفقوا على ذلك
٧٢ المبحث الخامس فى انه حى سميع بصير شهدت الكتب الالهية
٧٣ المبحث السادس فى انه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء
٧٨ (خاتمة) المذهب ان كلامه الازلى واحد
٧٩ المبحث السابع فى صفات اختلف فيها
٨٠ قال ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا
٨٢ الفصل الرابع فى احواله وفيه بحثان البحث الاول فى رؤيته وذهب اهل الحق
٨٦ تمسك المخالف بوجوه الاول الى آخره
٩١ البحث الثانى فى العلم بحقيقته تعالى
٩٢ الفصل الخامس فى افعاله وفيه مباحث المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب
٩٧ قال واما السمعيات فكثيرة جدا منها ما ورد فى معرض التمدح
١٠٠ واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة
١٠٣ واما السمعيات فكثيرة جدا
١٠٤ (خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح
١٠٥ وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره
١٠٥ ثم لا خلاف فى ذم القدرية
١٠٧ المبحث الثانى فى عموم ارادته
١٠٩ المبحث الثالث لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم
١١٢ قال وتمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل
١١٣ المبحث الرابع لا قبيح من الله تعالى
١١٧ الفصل السادس فى تفاريع الافعال وفيه مباحث المبحث الاول الهدى قد يراد به الاهتداء
١١٨ المبحث الثانى اللطف والتوفيق
١١٨ المبحث الثالث الاجل الوقت
١١٩ المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به
١٢٠ المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشئ
١٢٠ المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف
١٢٤ الفصل السابع فى اسمائه تعالى وفيه مباحث المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له
١٢٦ المبحث الثانى اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة
١٢٧ المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
١٢٨ المقصد السادس فى السمعيات وفيه فصول الفصل الاول فى النبوة وفيه مباحث المبحث الاول النبى انسان بعثه الله تعالى
١٣٠ المبحث الثانى المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدى
١٣٣ المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان يحتاج فى تعيشه الى اجتماع مع بنى نوعه
١٣٥ المبحث الرابع محمد رسول الله
١٣٨ واما النوع الثانى فمن الماضية قصص الانبياء وغيرهم
١٣٨ واما النوع الثالث فكالنور الذى كان ينتقل فى آبائه
١٤١ المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة
١٤٢ المبحث السادس الانبياء معصومون عما ينافى مقتضى المعجزة
١٤٦ المبحث السابع الملائكة عباد الله تعالى
١٤٨ وتمسك المخالفون وهم المعتزلة والقاضى والحليمى منا بوجوه
١٤٩ المبحث الثامن الولى هو العارف بالله تعالى
١٥٢ المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوص
١٥٣ الفصل الثانى فى المعاد وفيه مباحث المبحث الاول يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة
١٥٥ المبحث الثانى اختلف الناس فى المعاد
١٥٨ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم
١٥٩ المبحث الرابع واختلفوا فى ان الحشر ايجاد بعد الفناء
١٦١ المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن
١٦٢ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق
١٦٣ المبحث السابع سائر ما ورد فى الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها
١٦٤ المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ما ورد فى الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار
١٦٥ المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل
١٦٧ المبحث العاشر لا خلاف فى خلود من يدخل الجنة فى الجنة ولا فى خلود الكافر عنادا واعتقادا فى النار
١٧٠ المبحث الحادى عشر المؤمن اذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا فى الجنة ولو بعد النار
١٧٢ المبحث الثانى عشر اتفقت الامة على العفو عن الصغار مطلقا
١٧٥ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر

١٢٨ ١٢٨ ٤٤ ٨٦

١٧٧ المبحث الرابع عشر فى التوبة
١٧٨ وهى واجبة عندنا سمعا
١٨٠ المبحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
١٨١ الفصل الثالث فى الاسماء والاحكام وفيه مباحث المبحث الاول الايمان فى اللغة التصديق
١٨٣ قال لنا مقامات الاول انه فعل القلب
١٨٣ المقام الثانى ان الايمان فى الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق
١٨٧ المقام الثالث ان الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان
١٨٩ (خاتمة) صاحب الكبيرة عندنا مؤمن
١٩٠ المبحث الثانى فى الاسلام الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد
١٩٢ المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور
١٩٣ المبحث الرابع المذهب صحة الاستثناء فى الايمان
١٩٤ المبحث الخامس الجمهور على صحة ايمان المقلد
١٩٦ المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه
١٩٧ المبحث السابع فى حكم مخالف الحق من اهل القبلة
١٩٨ المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر والفاسق
١٩٩ الفصل الرابع فى الامامة وهى رياسة عامة
٢٠٠ وفيه مباحث المبحث الاول فى نصب الامام
٢٠٣ المبحث الثانى التكليف والحرية والذكورة
٢٠٦ المبحث الثالث فى طريق ثبوتها
٢٠٧ المبحث الرابع الجمهور على انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام
٢٠٩ المبحث الخامس الامام بعد رسول الله ابو بكر رضى الله تعالى عنه
٢١٠ احتجت الشيعة بوجوه
٢١٥ وامر عمر رضى الله تعالى عنه
٢١٦ وولى عثمان
٢١٦ (خاتمة) ثم ان ابا بكر امر عمر وفوض الامر اليه
٢١٨ المبحث السادس الافضلية بترتيب الخلافة
٢١٩ تمسكت الشيعة بقوله تعالى
٢٢٠ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين
٢٢٢ المبحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة
٢٢٥ قد وردت الاحاديث الصحيحة فى ظهور امام من ولد فاطمة رضى الله عنها

صد/ن ط
١٥١٦

الجلد الثانى من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

(قال المبحث الثانى ٢) بعد الفراغ من المعادن شرع فى النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل و الاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لايوجد فى المعدنى وتقارب مايوجد فى الحيوان صارله شبه بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى و ذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفى البزور مواضع متميزة منهما تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ولحاء به يستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدر كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها و لتكميل المقدار كالنامية و لتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة (قال فمنها الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هى التى تتصرف فيمايرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغتذى وهذا معنى احالة الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والغاذية هى التى تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى ففى تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ماهو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس اوفى الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم و فى تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعنى حين ما يصير جزأ من العضو و بالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى المشاكلة المشابهة فى الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة فى المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما فى البهايم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء شعرة اوعظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد نرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه و يظهر ذلك بينا فى الحيوان الواسع الفم

٢ لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجرى بعض الاعضاء وفى قوى بها تحفظ الاشخاص وتتم كمالاتها المقدارية وبحصل الامثال التى بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية
متن

٣ وهى التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويخدمها اربع قوى هى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التى تحيل الغذاء الى مايليق بجوهر المغتذى والدافعة لما لاحاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولاطبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس للقاسر ارادة الحيوان اذ قد يقع بدونها ولا امرا من خارج وهو ظاهر فتعين ان تكون قوى فيه
متن

القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وماذكر فى المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية امامن الغذاء فلعدم شعوره وامامن المغتذى فلوقوعها بلا ارادته فبنى على انه اراد بالارادية ماينسب الى الارادة على مايعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسر نفيا للقسمين باخصر عبارة ويدل على وجودها فى الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المنى حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفى باقى الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه و ينصب الى عضو مخصوص ويجرى الدم فى طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان فى غاية الرقة والسيلان يبقى فى المعدة الى الانهضام والمنى مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى فى الرحم وكذا الدم فى سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القئ ودفع مافيها تتحرك الى فوق بحيث يحس بتزعزعها و بحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع مافيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما فى سائر الاعضاء فلاشك ان الدم الوارد عليها المخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها مايدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على ماينبغى ويدل على الهاضمة تغير الغذاء فى المعدة وظهور طعم الحموضة فى الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثانى وهو بيان تغاير هذه القوى فبنى على ماتقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا فى بعض هذه الافعال وقويا فى الباقى ولايخفى انه لايدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع ٩) يعنى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة فى كل عضو لانه يفتقر فى البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف فى بعض الاعضاء اعنى التى هى آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى مايصلح ان يصير دما فى الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذى يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولاحصر لمراتب الهضم ٨) يعنى ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له فى كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا فى عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات فى الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لايلزمه خلع صورته وذلك هوالذى به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهوالهضم الرابع ويكون فى كل عضو اولايلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها فى المزاج وذلك هوالذى به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون فى العروق اولايلزمه ذلك وهوالذى به يصير خلطا و يكون هذا فى الكبد و يستدل على كون ابتداء الهضم المعدى فى الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل فى انضاج الدماميل مالا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء اوالمطبوخة فيه وبان مايبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وتنتن رائحته و يصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب فى ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما فى الفم والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم فى الفم والثانى فى المعدة والثالث فى الكبد والرابع فى العروق حطا لما هو العمدة والغاية فى الهضم اعنى التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه فى الماساريقا

٩ فى كل عضو وقد يتضاعف فى البعض
متن

٨ الا انها تجعل اربعا نظرا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتداؤها من الفم ثم الكبد ثم فى العروق ثم فى الاعضاء فان الغذاء يستحيل فى المعدة جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين يسمى كيلوسا فيندفع كثيفه من طريق الامعاء وينجذب لطيفه الى الكبد من طريق ماساريقا
متن

اعنى العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد و بين اواخر المعدة وجميع الامعاء
وليس لها اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتدبه
وحالة متميزة عن الكيلوسية التى حصلت فى المعدة و الخلطية التى تحصل فى الكبد ثم لكل من
هذه الهضوم فضل تندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع مايرد اليها من الغذاء اما لكثرته
واما لان من اجزائه مالايصلح ان يصير جزأ من المغتذى فالهضم الاول له فضل كثير لانه
يفعل فى الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على
المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها
بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعى للنافع وحده كما فى باقى الهضوم وكما فى غذاء
النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثانى تكون فضلاته
قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعى ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول
والباقى من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما
ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثانى اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث
كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة
كالصديد والقيح اوتامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج فى البول فى حالة الصحة
مما فات القوة الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو مايكون خروجه طبيعيا
اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم
متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر اوغير متصل وهو مادة
الولد اعنى المنى او يكون غير توليد جسم آخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمنى كالودى الحافظ
لرطوبة المنى المسهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث اوحال خروجه كالرطوبات
الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن
كالودى الكاسر بلعابيته لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها
من الذباب ونحوه واما لا لدفع ضرر شئ كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثانى
وهو مالا يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر منفصل كمادة
القمل اوغير منفصل كمادة الحصا واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل
او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجمع او دائما وخروجه
اما ان يكون من منفذ محسوس كالمخاط اوغير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة٣) يعنى
الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا
يجد دمه مخالطا لشئ كالرغوة وهو الصفراء اولشئ كالرسوب وهو السوداء اولشئ كبياض
البيض وهو البلغم وماهذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم
وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون
من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط
وايضا الغذاء شبيه بالمغتذى وان فى البدن عضوا باردا يابسا كالعظم و باردا رطبا كالدماغ
وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذى كل عضو
بما يناسبه هذا والحق ان الغاذى بالحقيقة هو الدم و باقى الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان
افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذ طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب
سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل عند عدم مانع
من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اى مامن شانه ان ينبسط اجزاء منشغلة بالطبع

٣ ثم يندفع فى العروق ويتميز ما يليق لكل عضو ويرشح عليهم من فوهات العروق الكثيفة
متن

حيث لامانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير فى الجوهر
بحرارة البدن وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بالى اذ يقال فى العرف استحال الماء الى الهواء
وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل باردا وبه احترز عن الكيلوس الذى يستحيل اليه الغذاء
اولا فى كيفيته والمراد بالغذاء ماهو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن
فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المنى فان الغذاء انما يستحيل اليهما
بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع
بان المراد استحالة الغذاء اولا فى الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل
اليه اولا ثم لاخفاء فى ان مثل اللحم و العظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر
الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصى والسوداء الرمادية
فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف
(قال ثم يتشبه به٣) اى يصير ما يليق بالعضو ويرشح عليه شبيها به فى المزاج والقوام واللون والالتصاق
اعنى صيرورته جزأ من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه منزهلا كما فى الاستسقاء
اللحمى فان ذلك اخلال بفعل الالصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه فى اللون
واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع فى المواقف
ان الاستسقاء اللحمى اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادرى كيف يقع مثله
لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهى رطوبة رذائية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت
واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية
لابد من تحللها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المائية بل بمجرد
الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسمه ويعقده البرد
(قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطلق على ماهو بالفعل اعنى الجسم الذى ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية
وصارت جزأ منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذى للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء
الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعنى الجسم الذى
من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز
واللحم او القريبة اعنى الجسم المعد فى البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض
الرطوبات الثانية اعنى التى تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما
ان المراد بالمشاكلة فى قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد
موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار
ينبغى ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار
حارا مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغى واسقمه
وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغى ان يكون حارا ليصير عند
الهضم فى بدنه البارد باردا مثله و بهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم
ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل و بارد المزاج بالمبردات
وبطلانه ظاهر (قال ومنها٦) اى ومن القوى الطبيعية النامية وهى التى تزيد فى اقطار الجسم
اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل فى اجزائه من الغذاء فخرج مايفيد
السمن لانه لا يكون زيادة فى الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعى اى
النسبة التى تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بما يدخل فى الجسم بل

٣ لونا وقواما ومزاجا والتصاقا
متن

٤ فى حفظ الصحة هى التى تكون حال مايصير جزأ من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاختلاف فى القرب والبعد
متن

٦ النامية وهى التى تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد فى اقطاره بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية الا انها فى الابتداء تفى بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفى الآخر تعجز عن ذلك
متن

بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس
اعنى القوة الطبيعية لما يفيده لخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس
والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل فى جوهر
الاعضاء الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة عن الدم ومائيته كاللحم والشحم
والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة
وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام
فى القوى الطبيعية وفى ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء فى انك اذا ضممت ومزجت
بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قدمنا فى المتن قيد المداخلة نظرا
الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر
الى الوضع اللغوى من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامى
انما هو الجسم قيل الزيادة التى بها يحصل النمو ليست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما
على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما
وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة
الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك
المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الايلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان
معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامى هو ذلك الجسم الذى
ورد عليه الغذاء وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ
كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى
العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد
مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله
والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد
وتكون هى النامية الا انها فى الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزايد معا لشدة القوة
على الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو واعترض بان التغذية
والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد البدل
والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال فى الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتى
كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما
النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك
الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها
وكان ما تورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد فى عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا
تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد فى الطول اكثر كثيرا مما تزيد فى العرض (قال ولهذا
لمبادى الضعف ٩) اشارة الى ما ذكروا فى ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت
بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى آلتها فان كان ذلك لانتهاء
الرطوبة الغريزية الى حد لا يفى ما يقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فموت
طبيعى والا فغير طبيعى وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا
فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها
وتلك الاسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية

٩ وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدن حل الاجل   متن

من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية فى ذلك مع عجز الطبيعة عن
مقاومة تلك المحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهى القوى الجسمانية على ان هناك امرا
آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته فى الكم وبطريق القهر لمضادته
فى الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا
ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل
يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعنى المحللات المذكورة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل
لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على
مقدار المتحلل فلا خفاء فى انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تجمرت
ونضجت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى الرحم والبدل لم يتجمر الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا
منها كايراد الماء بدلا من الدهن فى السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهى قوة شانها تحصيل البذر وتفصيله
الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزأ من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ
لشخص آخر من نوع المغتذى او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات
بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى
انفصل عند البذر او لجنسه كما فى البغل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث
بينوا حالها على ما عرف فى الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى الانثيين
وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التى تتصرف
فى المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا
خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم
المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذية اعنى التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى
مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التى تفيد
تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات
مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم
المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلهما انما يكون فى الرحم وكلام القوم متردد فى ان المولدة
اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء
والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة
ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة للمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين
محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على
وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم
الذى هى فيه جزأ هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تشبه به من التخليق
والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال المولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه
والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال
والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة المتفرد بالجبروت عز شانه والثانى اعنى كون المولدة
للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة يخدمها القوتان
اللتان احداهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة
مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين
الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى
فى المنى فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو (قال ونفاها بعضهم ٩) اشارة الى ما ذكره الامام

٢ وهى التى تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التى لها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هى التى تحصل المادة وتفصلها وتحصل الهيئات قوة اخرى تسمى مصورة   متن

٩ للقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التى هى العمدة فى الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة فى مادة متشابهة الاجزاء او الالتصاق   متن

واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة فى جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند ارسطو جزء المنى كالكل فى الاسم والحد من غير اختلاف فى الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند ابقراط اجزاء المنى مختلفة بالحقايق متمايزة فى نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة فى الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة فى موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة فى المنى هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة فى المادة المتشابهة وعلى الثانى يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور فى المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى فى مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع فى بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثانى بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المنى فلا خفاء فى انه من اجسام مختلفة الطبايع وحينئذ لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب فعلها فى واحد واحد من الاجزاء (قال واما الاعتراض٤) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلاتها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأى البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب فى ذلك على ما يشعر به اضطرابهم فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنالها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر فى شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون

فيعلم بان قوى النفس آلاتها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بذاتها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى نفس المولد كالغاذية والنامية ودل على اضطرابهم فى ذلك اضطرابهم فى ان الجامع للاجزاء والحافظ لها ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هى الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح فى الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح والحافظ انظامه على ما ينبغى هى النفس التى له والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمنى وبعدها الصورة تحفظ مزاجه ثم يتكامل فى الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية فيجذب الغذاء الى تلك المادة وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

متن

صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الجاذبة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنى هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم انهم ترددو٤) يعنى لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا فى الانثيين ويعرض لافعالها قوة او ضعف فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو فى الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى فى النبات وكذا الحيوانية فى الحيوان ام هى صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى فى النبات وللحس والحركة ايضا فى الحيوان ولادراك المعقولات ايضا فى الانسان ومنها ان الغاذية هل هى مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امساك بعد الادرار هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقى هل هى قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادى للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثانى وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث لا قوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة وارادة او علم خصوصا اذا تؤمل فى الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة فى انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهى فى عدة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله

٤ فى تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمتنع استناد تعدد الافعال واختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات ثم فى مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفى مغايرة الغاذية للخوادم وفى ان مبدأ تحصيل الغذاء وتشبيهه والصاقه واحد او متعدد وتحيروا فى كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمل ما نشاهد من انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرائب النقوش والحيوان والتجأوا على ما هو موجب الفطرة السليمة الى اذن الخالق القدير وتقدير العزيز العليم

متن

الى الله سبحانه واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها
الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما فى التغذية والتنمية والتوليد من الحركات
الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك
ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة فى البدن والنفس غافلة عنها ونحدس حدسا
موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى فى ابدانها فاذن هو ادراك
موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة٨) لا خلاف فى ان النبات ليس بحيوان
لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف فى حيوته فقيل هو حى لان الحيوة
صفة هى مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هى مبدأ الحس والحركة الارادية
واعترض بانا لا نسلم انتفاء ذلك فى النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى
تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ فى اتصافه بالادراك حتى اثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعما منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور
دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذى فيه الماء وانحرافها فى صعودها عن الجدار
المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث٧) لا خفاء
فى اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع
بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية
عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة
اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار وذلك
بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس فى ذلك
الاعتدال ولو كان فانه مركوز فى موضعه لا يمكنه التحرك عن شئ الى شئ فيكون قوة الادراك والتحريك
فيه ضايعا بل ربما يكون ضائرا ثم كلامهم متردد فى ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة
او بمنزلة الجنس وكذا فى انقسام كل منهما الى ما له من الاقسام بل فى جميع الانقسامات الواقعة فى باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا فى الحقايق
المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات
ككون الشئ مبدأ التغير فى آخر (قال وقد يثبت٤) يعنى ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمونها
القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التى اذا حصلت فى الاعضاء
هيأتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان
وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك
بان فى العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه العفن والفساد وليست هى
قوة الحس والحركة لفقدها فى المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها فى الذابل فهى التى تسميها
القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما انا لا نم انتفاء قوة الحس والحركة فى المفلوج
وقوة التغذية فى الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان
قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لا يترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا
فاى حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين فى المفلوج والذابل
وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

٨ النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحى لان الحيوة صفة تقتضى الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف فى الغذاء حيوة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا متن

٧ اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هى اما مدركة او محركة متن

٤ قوة اخرى هى مبدأ لها تختص باسم القوة الحيوانية توجد فى العضو المفلوج والذابل متن

فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم
لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادى
(قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة٣) لان الكلام فى القوى التى يشترك فيها الانسان
وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأتى فى بحث النفس وكل منهما
اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة
الجنس للقسمين وذلك ظاهر فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات
ويعلمها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى على التفصيل ثم لا جزم
للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط
من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا
وقد استكملت جميع ما فى تلك الدرجة فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل
ما فى هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة
من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم
ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية
مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش
والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعانى حالة ادراكية
مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة
مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسى او عقلى ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير
لا من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل
المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك
فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها
قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس٨)
هى قوة تأتى فى الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة
بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت
الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة
كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة
غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل
على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى تدل على
امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين
على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش
شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات
فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة
الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد
والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء

٣ وكل منهما خمس بحسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشئ بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات لا مدركات متن

٨ وهى قوة سارية فى البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسة وهى للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت بمعونة العصب سارية فى جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها متن

والطحال والكلية معينان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها بعض ومولد للابخرة الحادة ومصب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد بجعل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليه من المصاكات (قال وانبتها ٣) اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملايم ودفع المنافى فيكون وجودها فى الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو فى الارضيات واما فى الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض آخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم وغير الملايم ففى غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع اوفوقها منبثا معا فى الجلد كله احداها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تاحدها فى الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التى بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الالات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال فى الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالروايح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم للبسايط العنصرية متن

٧ بحسب تعدد التضاد بين الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذى بين الرطوبة واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم
متن

وا يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال للمس فى المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه فى الاحتياج الى الملامسة ويفارقه فى ان نفس الملامسة لا تؤدى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تؤد الطعم اصحة كما فى بعض الامراض واختلفوا فى ان توسطها بان تخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى اللسان حتى يخالط اللسان فيحس او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة (قال وما فى اللسان ٤) يعنى ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه فى الحس كما فى الحلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسى شئ واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف او تكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرايحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذى الرايحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرايحة فى الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثانى بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رايحته تدرك فى الهواء الاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثانى بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الرايحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخر تذكى الروايح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرايحة وكثرة اللمس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرايحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة ببلاد يونان التى لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها بالروايح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الفلاسفة ٢) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روايح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات فى نوم او يقظة نشم منها روايح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى رايحة وفقه يستنشقونها ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق فى بحث الصوت ما يغنى عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذى يفعل الصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال فى عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة

٩ وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد لتتكيف بكيفية المطعوم او تخالطها اجزاء منه فيغوص
متن

٤ من الذائقة واللامسة قد يتميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز به كالحرافة متن

٩ وهى قوة فى زائدتى مقدم الدماغ تدرك بها الروايح بان يصل اليهما الهواء المتكيف بها لا لاجزاء تنفصل عن ذى الرايحة والا انتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات ولذا تهاج الروايح بالحر وتذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المشمومات فى الشامة من غير استحالة فى الهواء والا لما ادرك الرايحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرايحة فى فراسخ والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد متن

٢ من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روايح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو فى عالم العناصر
متن

٩ وهى قوة فى عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات
متن

مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر فى سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع٦) اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله فى المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال فما يحكى٧) يعنى ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن التماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى (قال ومنها البصر٨) وقد تقرر فى علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبيين ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة فى المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة فى تلك القوى واختلفوا فى كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته فى المرآة وفى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئى حينئذ يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشئ مساو له فى المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر فى العلم وبان شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما يشاهد من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئى بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليدية وما تها بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئى ثم اختلفوا فى ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذى على العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئى وقيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقى حضورى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

٦ اذ يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة فى المنافذ الضيقة يكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الانفعال عن المماثل

متن

٧ من سماع لاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية

متن

٨

وهى قوة فى ملتقى العصبتين المفترقتين الى العينين يرى بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئى هو الشئ المنطبع شبحه ولا يمتنع اختلافهما فى المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما يلى الرأس متفرقة فى ما يلى القاعدة وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئى وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على شرايطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى

متن

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع٩) اى القول بانطباع شبح المرئى فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملؤه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتى صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها فى عينه زمانا ورد بان الصورة فى خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئى حتى انه وتر زاوية المخروط ومعلوم ان وتر بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئى وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذى يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعنى كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لا ننكر ان فى آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بارواح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهمى يدرك المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيحتال لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذ غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغى ويحدث منها فى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى واشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى ولكن ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم

٩ والعمدة فى اثبات الاول ان نور العين مرئى وانطباع الشبح من الشئ فى المقابل الصقيل المستنير ضرورى لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا فى عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وبان القريب مرئى اكبر وما ذلك الا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئى فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئى فى سهم المخروط وجوانبه وقد يشاهد فى الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول مثله فى المقابل المرتسم بينه وبين المرئى مخروط وهمى وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع او الجسم الشعاعى للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم وان يتحرك الى الجهات وينفذ فى السموات ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات

متن

شعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا اطلق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك
الجسم الشعاعى من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك و يخرقها ليرى الكواكب
وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما فى الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات
ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما و ليس كذلك بل نرى
الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما فى الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الرشح
دون ما فى الزجاج او الماء واو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها
من غير ان يرى الشئ بمجموعه و بمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى (قال هذا والقول بخروج الشعاع ٢) يريد ان علم المناظر
والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين و بنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه
من العين على المرئى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة
مخروط رأسه عند المضئ وقاعدته عند المرئى فيرى الشئ اذا ابعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فتضيق زواياه التى عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التى عند المبصر وكلما ازداد الشئ
بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهى فى البعد الى حيث لا يمكن الابصار
ويرى الشئ فى الماء اعظم منه فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة واما فى الماء فبعضه
ينفذ مستقيما و بعضه ينعطف على سطح الماء فلم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى
النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى
فى موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه
قمرين لان الامتداد الشعاعى الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقى مؤدى الامتدادين
فى الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئى اثنين وهكذا فى الاحول وفيما اذا
وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا
اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فى الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفى السماء قمرا بالشعاع
المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ فى المرآة وذلك ان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع
الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائى واما السبب فى رؤية الشجر على شط
النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع
اقرب الى الرائى والى اسفله من موضع ابعد من الرائى الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس
لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس
نافذا فى الماء فترى رأس الشجر اكثر نزولا فى الماء لكونه ابعد منه وباقى اجزائه على الترتيب الى
قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق فى علم المناظر (قال وقد يشترط فى الابصار ٨)
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها
و يجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع و اما الثانى فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك فى نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلى بحيث لا يكون انتفاؤه
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه
ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

٢ بمعنى وقوعه من العين على المبصر
كما فى النيرات مما اختاره كثير من المحققين
و بنوا عليه رؤية الشئ من القرب
وفى الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين
ورؤية الشجر فى الماء منعكسا الى غير
ذلك من التفاصيل المستوفاة
فى علم المناظر متن

٨ بعد سلامة الحاسة و قصد المبصر
وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا
مقابلا او فى حكمه من غير حجاب
ولا افراط قرب او بعد او صغر او بسبب
غلظ ويدعى لزوم حصوله عند
حصول الشرايط والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان نفى
ذلك من العلوم العادية
متن

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما فى الآخرة قال او فى حكم
المقابل يعنى كما فى رؤية الوجه فى المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هى ايضا على حسب ما وجدناه
خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او للمعانى والمعينة اما حافظة للصور او للمعانى واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطا سيا اى لوح النفس فهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدى اليها
من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار او هذا الحلو هو هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر
عندها الانواع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثانى ان
النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها فى الخارج ولا فى شئ من الحواس الظاهرة فلا بد
من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا
على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع
بانه لا ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار
فى المتن ما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم فى البصر الا المقابل او ما هو فى حكمه واما قوله ومبناه
على ان صور المحسوسات لا ترتسم فى النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون فى النفس وكذا
الصور التى يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض
كهذه الصفرة و الحرارة وغيرها الا ترى انا نحكم بالكلى على الجزئى كحكمنا بان هذه الصفرة لون
وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلى هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما
عند الحاكم كان الجزئى حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلى فلا يثبت الحس المشترك وتقرير
الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن
الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجئ بل فى آلتها فلا بد فى الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما فى البين كما ان
الحكم بين الكلى والجزئى يكون لارتسام الكلى فى النفس والجزئى فى الآلة فلا تثبت آلة مشتركة
غاية الامر انه لا يكفى الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتى الغيبة والحضور بل لكل حس
ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعنى ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق
او اللمس او لا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة فى الدماغ توجب
اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة فى العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق فى اللسان
وتمامه فى العصب الآتى اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا فى سائر الاحساسات
(قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان الصور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان
الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج
الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلولم يعرف انه هو المبصر
اولا لما حصل التمييز بين النافع و الضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول و مشروط به
ضرورة فقد اجتمعا فى قوة واحدة سميتموها الخيال و بان الحس المشترك مبدأ لادراكات

٣ فمنها الحس المشترك وهى القوة
التى يجتمع فيها صور المحسوسات
بتأديها اليها من طرق الحواس
يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات
على البعض ومشاهدة النائم والمريض
ما ليس فى الخارج ومشاهدة الكل
القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة
دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات
لا ترتسم فى النفس وان كانت هى
الحاكمة والمدركة وعلى ضرورة
انه لا يرتسم فى البصر الا المقابل
او ما هو فى حكمه فان قيل كون اللمس
او الذوق ليس بالدماغ قطعى قلنا
نعم بمعنى انه ليس الآلة الاولية
المختصة متن

٩ وهى التى تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبتها عن
الحس المشترك ويدل عليها وجهان
الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له
من مبدأ خاص واجتماعهما فى
الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة
وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند
الى كثرة طرق التأدية كما ان ادراكات
النفس باقسامها يستند الى القوى
الثانى ان الصورة المرتسمة فى الحس
المشترك قد تزول لا بالكلية كما فى النسيان
بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات
وهو الذهول فلولا انها مخزونة
فى قوة اخرى لكان الذهول نسيانا
وكلاهما ضعيف متن

مختلفة هى انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن فبطل قولكم الواحد لايكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لابد ان يكون فى محل جسمانى فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هى لاختلاف الجهات اعنى طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولايخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لاتكون الاقوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات فى شئ واحد لايقدح فى قولنا الواحد لايصدر عنه الا الواحد الثانى ان الصور الحاضرة فى الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلو لا انها مخزونة حينئذ فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لاتكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس فى الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها اوالى قوة الارتسام وضعفه ولايكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة (قال واضعف منهما الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة فى غاية العظم فى جزء فى غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لااستحالة ولااستبعاد فى توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا فى ارتسام صورة العظيم فى المحل الصغير وانما ذلك فى الاعيان الحالة فى محلها حلول العرض فى الموضوع اوالجسم فى المكان (قال ومنها الوهم ٣) هى القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعانى مالا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعنى مايدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعانى بغير المحسوسة فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها الحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لاتدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى فى الذئب بقى الكلام فى ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لايجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعانى حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولايلزم كون محل الصور والمعانى قوة واحدة لكن يشكل

٩ بامتناع ارتسام الكثير فى الصغير وازدحام الصور مع بقاء التميز فان ذلك انما هو فى الاعيان دون الصور
متن

٣ وهى التى تدرك بها المعانى الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعانى مالا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلافه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيأ اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئى لا الصفرة اوالحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات
متن

هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التى لاتعلم وجود النفس الناطقة لها (قال ومنها الحافظة ٢) هى للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها التذكر اعنى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذ بها التذكر اعنى الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست (قال ومنها المتصرفة ٣) اى فى الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان اولا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهى دائما لاتسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما فى الحافظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هى التى تستعملها على اى نظام تريد امابواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلى وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية وحينئذ تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال فى مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة فى البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة فى آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لايكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هى فى الواحد من جميع الوجوه فلم لايجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة اوقوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هى النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فمما لاسبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية لاتكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة فى المقامين اعنى اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال فى تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشئ ينبغى ان تكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة فى الوسط لتكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منهما بسهولة (قال وتردد ابن سينا ٧) يشير الى ما قال فى الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هى نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهى نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها وله تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تتجانس اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى فى البطن الاوسط سموها المفكرة وهى الوهم واخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال واما المحركة ٢) لم يبسط الكلام فى القوى المحركة بسطه فى القوى المدركة لان المباحث الكلامية لاتتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهى الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهى

٢ لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها
متن

٨ فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة
متن

٦ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة فى تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية وانه لامعنى لآليتها الا انها محل لها وانها لاتخيل بعضو آخر فلا يصح اتحادها وعود الكثرة والاختلال الى آلاتها والكل ضعيف
متن

٧ فى تعدد الوهمية والمتخيلة
متن

٣ على الخيال والمفكرة والذاكرة
متن

٢ منها شوقية باعثة على جذب مايتصوره نافعا وتسمى شهوية اودفع مايتصوره ضارا وتسمى غضبية ومنها فاعلة لتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما فى القبض او الى خلاف جهته كما فى البسط
متن

الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهى قوة من شانها ان تبسط
العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك اى يزداد طولا و ينقص
عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضا
وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من اطراف
العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التى بين الاجزاء المنتفشة الحاصلة
باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض
لدن لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ٢) قد يتوهم ان من القوى المحركة
قوة اخرى هى مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التى ينبعث عنها شوق الالف بالشئ
الى مألوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك
من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه القوى ٧) يعنى
المدركة والمحركة قد تفقد فى بعض انواع الحيوان كالبصر فى العقرب والسيال فى الفراشة
او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب
العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق
بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما فى النفس والثانى فى العقل لما عرفت من ان الجوهر
المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس
على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية
اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد
او فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف
والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر
الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات
الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعنى المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
او لا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التى انما تتم
وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة
بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل
وقد سبق تحقيق ذلك فى بحث الماهية وانما اخذ الجسم فى تعريف النفس لانه اسم لمفهوم
اضافى هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا
او ماديا فلا بد من اخذه فى تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها
كالبناء فى تعريف البانى والمراد بالطبيعى ما يقابل الصناعى وبالآلى ما يكون له
قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية
وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلى صور البسايط
والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذى حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه
ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف
الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال
الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء فى ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا
القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هى للفلك الكلى وان ما فيه

٢ فى القوى المدركة
متن
٧ قد يفقد فى بعض انواع الحيوان
او اشخاصه بحسب الخلقة او العارض
متن
٣ الفصل الاول فى النفس وفيه
مباحث المبحث الاول انها تنقسم
الى فلكية وانسانية وقد تطلق على
ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ
آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار
الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كمال اول
لجسم طبيعى آلى فمن حيث التغذى
والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة
حيوانية ومن حيث تعقل الكليات
انسانية ومن حيث ارادة الحركة
المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب
والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات
ويزاد لتخصيص الارضية قيد
ذى حيوة بالقوة متن

من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من
التعقلات والحركات الارادية التى هى من افاعيل الحيوة تكون دائما و بالفعل لا كافاعيل النبات
والحيوان من التغذية والتنمية و توليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعنى تعقل
الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها
ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب
ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلى فيقال كمال اول طبيعى لجسم ذى حيوة بالقوة
وعبارة القدماء كمال اول طبيعى لجسم آلى واحترزوا بطبيعى عن الكمالات الصناعية
كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعى آلى بتأخير طبيعى وهو
اما غلط فى النقل واما مقصود به المعنى الذى ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع
طبيعى صفة الكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال ويخفض بعده آلى صفة
لجسم فانه فى غاية القبح وكذا او رفع آلى ايضا صفة لكمال مع ذكر حيوة صفة لجسم بل
معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعى صفة للكمال فقال
كمال اول طبيعى لجسم آلى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذى حيوة بالقوة لاخراج
النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعى آلى معنى شاملا للارضية والسماوية
صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار
افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر
على مبدائية فعل ما دخلت صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب
الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا
موضع نظر لما ذكر فى الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
عادمة للارادة ولا خفاء فى انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس
السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأى وعلى نهج واحد
مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا
كذلك هى صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتى او حيوانى وقوة له من حيث
انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر فى تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد
بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميته المشتركة
بل لمبادى خاصة نسميها نفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها
بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تجديد اصطلاح ولانها
تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففى تعريف المعنى الذى به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع
ومصدر الافعال يكون المقيس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقيس الى امر بعيد
لا يكون هو معه الا بالقوة ولا ينتسب اليه شئ من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقدير الامام
ان المقيس الى النوع اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزأ منه من غير
عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة
الجنسية المبهمة الناقصة التى انما تتحصل وتتم نوعا لما ينضاف اليها من الفصل بل النفس
فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان
فى الوجود لا يتمايزان الا فى العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم
مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل

اليها كل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ماصرح به فى المواقف وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على مالايخفى واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر فى العقل وفى الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بماهو مدلول النفس استعمال المشترك فى التعريف وكذا فى اعتبارهما جميعا ولان الشئ انمايكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لايدل الاعلى الاول بخلاف لفظ الكمال ولاشك ان تعريف الشئ بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى وفى الجملة لماامكن تفسير النفس بمايعم السماويات والارضيات ثم تمييز كل بمايخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره فى المتن فان قيل قد ذكروا ان للسمويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لايصلح ذلك مميزا للحيوانية والانسانية قلنا ذكر فى الشفاء ان المراد بالحس ههنا مايكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ماهو شان العقل الهيولانى والعقل بالملكة وامر السمويات ليس كذلك (قال ثم مقتضى قواعدهم٨) يعنى ان مقتضى ماذكروا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هى جوهر حال فى المادة وان البدن الانسانى يتم جسما خاصا ثم تتعلق به النفس الناطقة يقتضى ان يكون فى الانسان نفس هى مبدأ تعقل الكليات وكذا فى كل حيوان بخواصه واخرى مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل لكن ذكر فى شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ماله صورة يسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ماله صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق ومايتبعه (قال واما عندنا٧) يعنى لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها يحتاج الى فصول منوعة ومبادى مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما فى التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قديغفل عن البدن واجزائه ولايغفل بحال عن وجود ذاته وانه قديريد ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة فقداختلفت كلمة الفريقين فى حقيقة النفس فقيل هى النار السارية فى الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اى الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لايتجزأ فى القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هى هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى التى من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم لايتطرق اليه تبدل ولاانحلال بقاؤه فى الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق الضاربة او متكونة فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ماذكره المتكلمون من الروح القلبى المتكون فى جوفه

٨ ان يكون فى الانسان مثلا نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر كذلك بل يصدر عن النباتية مايصدر عن القوة المعدنية وعن الحيوانية مايصدر عنهما وعن الانسانية مايصدر عن الكل

متن

٧ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر واختلاف الاجسام بالعوارض بكونها من جواهر متجانسة الاان النصوص شهدت بان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحلل وكادت الضرورة تقضى بذلك ولو بادنى بنية وهو المراد بالنفس الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين انها جسم لطيف سار فى البدن لايتبدل ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية التى لاتقوم الحيوة باقل منها وكأنه المراد بالهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف فى البدن متعلق اولا بروح قلبى يسرى فى البدن فيفيض على الاعضاء قواها لنا وجوه الاول انا نحكم بالكلى على الجزئى فيلزم ان ندركهما ومدرك الجزئى منا هو الجسم ليس الا كما فى سائر الحيوانات الثانى ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هناك وقائم وقاعد وماذاك الا الجسم الثالث لوكانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل فلايكون زيد الآن هو الذى كان والكل ضعيف الرابع ظواهر النصوص ولاتفيد القطع واما الاستدلال بانه لادليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه لادليل على تحيزها فيجب نفيه

متن

الابصر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيماسبق احتج القائلون بكونهامن قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانانحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لابدان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انالانثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لاننازع فى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذالم يجعل العضو مدركا اصلالايلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس متصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك مايقال ان للبدن ادراكات هى بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة مابينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لاالنفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها فى احواله تغفل فيحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على مافهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها فى غاية الغفلة الثالث انها لوكانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحينئذ لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى كان بالامس ورد بانا لانسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لايليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وككونها فى قناديل من نور اوفى جوف طيور خضر وامثال ذلك ولاخفاء فى احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لادليل على تجردها فيجب ان لاتكون مجردة لان الشئ انما يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بانه لادليل على كونها جسما اوجسمانيا فيجب ان لاتكون كذلك (قال احتجوا٣) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها فى الماديات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة امابيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعقل انمايكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادى لايكون صورة لغير المادى ومثالاله وامابيان تلك الامور وامتناع حلولها فى المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها فى الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود اوليس بموجود ولاخفاء فى امتناع حلول صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية التى لايمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك ممالاينفك

٣ احتجوا بوجوه الاول انها تتعقلها تكون محلا لماليس بمادى كالمجردات ولمايمتنع اختصاصه بوضع ومقدار كالكليات ولما لايقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وسائر البسائط التى اليها تنتهى المركبات ولايمتنع اجتماعه فى جسم كالضدين بل الصور والاشكال المختلفة دون مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور ولو من الضدين اوالنقيضين ومبناه على كون التعقل بحصول الصورة وعلى نفى ذى وضع غير منقسم وعلى تساوى الصورة وذى الصورة فى التجرد وفى الوضع والمقدار وفى قبول الانقسام وفى التضاد واعدامها وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال فيمايكون الحلول لذات المحل لالطبيعة تلحقه كالنقطة فى الخط المتناهى

متن

عنه الشيء المادى فى الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك
والحاصل ان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير و الاوضاع والكيفيات
وغير ذلك والكلية تنافى ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها
واللازم باطل ومنها المعانى التى لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة و النقطة و غير ذلك
والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالمط و هو وجود
ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات و اذا كان من المعقولات ماهو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم و الجسمانى منقسم
وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد و الحركة
و المقدار فى الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة فى الخط لتناهيه وكحلول الشكل فى السطح
لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
ما فيه وكحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هى مجموع ومنها المعانى التى لا يمكن اجتماعها
الا فى المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينهما فى العقل
بل نتصورها ونحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
عاقلة للمجردات او الكليات او للبسائط او للمتمانعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات
غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته فى العاقل لا بمجرد اضافة
بين العاقل و المعقول و منها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة و لم لم يجز ان تكون
جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذى لا يتجزأ و منها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته
الادراكية مجردة يمتنع حلولها فى المادى ولم لم يجز ان تكون حالة فى جسم عاقل لكنها
اذا وجدت فى الخارج كانت ذلك الشيء المجرد و منها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع
ومقدار وكيفية لحلولها فى جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم لم يجز ان يكون فى ذاته
غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات و المقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت
صورته الحاصلة فى العاقل كذلك و لم لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
الشيء غير منقسم لذاته ولا لحلوله فى منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل
كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك و قد سبق
ان صورة الشيء قد تخالفه فى كثير من الاحكام و منها ان اجتماعهما فى العاقل لا يجوز ان يكون
لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط فى
العاقل الجسمانى المنقسم البتة بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات
مما قامت عليه الحجة (قال الثانى ٢) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة
بصفات لا توجد الماديات وكل ماهو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها
و آلاتها و ادراكاتها و لا يلحقها بكثرة الادراكات و ضعف القوى البدنية ضعف و كلال
بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
وجوها احدها انها تدرك ذاتها و آلاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة
والسامعة و الوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته
و آلته وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف فى التعقل عند ضعف البدن و اعضائه
وقواه بل تثبت على او تزيد فان الانسان فى سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو
لما حصل له من التمرن على الادراكات و استحضار صور المدركات وكذا عند توالى الافكار

٢
انها تدرك ذاتها و آلاتها و ادراكاتها
ولا يلحقها بكثرة الافعال وضعف
الاعضاء والآلات ضعف و كلال
بل قوة وكمال و لا شيء من القوى
الجسمانية كذلك ومرجعه الى استقراء
وتمثيل متن

المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
بالرياضات فلو كان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها فى الضعف والكلال وثالثها
انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية
بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون
الا مع انفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحرك الاعضاء عند
تحريك غيرها فى المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة
فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها فى سائر الادراكات وان يكون كمال
القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو
لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى فى الكلال
والانفعال (قال الثالث ٣) لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا فى جسم او عرضا حالا فيه لزم
ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما
او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم
الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفى فى تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على
حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير ككونها
مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة
لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة فى الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط
وان كان الثالث لزم الثانى لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم فى وقت دون وقت كان ذلك
لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة فى ذلك الجسم لزم كون
تلك الصورة حاصلة فيه فلزم فى مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعنى الصورة المستمرة
الوجود لذلك الجسم حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى تحصل له حال تعقل النفس
اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير
من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك و الا لجاز
ان لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله و مع هذا لا يحتاج الى انتزاع
الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة و ايضا لا تماثل بين الصورتين
لان المنتزعة حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما
صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا فى كون احداهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية
قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان
جعلا قائمين لشيء واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان
قيامهما بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس فى ذلك
الجسم حلول العرض فى محله لا بطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك نفوسا
مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية
لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم فى الوصول الى
كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها و مهروبا عنه بالطبع من حيث
الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك فى الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التى فيما بين
المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

٣
ان القوة العاقلة لو كانت فى جسم فاما
ان يكفى فى تعقله حضوره فلا ينقطع
كتعقل النفس ذاتها وصفاتها
اللازمة التى ليست بالمقايسة الى شيء
اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد
الصور لشيء واحد فى مادة واحدة
ومبناه على كون الادراك بحصول
الصورة متن

٧
على استلزام ادراك الكلى تجرد العقل
والجزئى توسط الآلات ان للافلاك
نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان
حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب
بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع ولا
قسرية لانها انما تكون على خلاف
الطبع فتنتفى بانتفائه وعلى وفق
القاسرة فتشابه بل ارادية و لا يكفى
التخيل المحض لانه لا ينتظم ابدا و لا
التعقل الكلى لانه لا يصلح مبدأ
لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى
الكل و اكثر المقدمات فى حيز المنع
متن

اعنى الحصول فى الحيز لايمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لاينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع اوكان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذى يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولاقسر به لانها انما تكون على خلاف الطبع وحيث لاطبع فلاقسر وعلى وفق القاسر فلاتختلف فى الجهة والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولايكفى لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلى لان نسبته الى الكل على السواء ولاادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهى القوى الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لايمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هى بمنزلة النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هى بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة فى الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلى لا يكون الا للمجردات ولا الجزئى الا بالجسمانيات بانا لانسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الاين والاوضاع التى تترك ولانسلم ان القسر لايكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لايكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلى من الارادة والادراك لايصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لايجوز ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك الحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا فى الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون فى الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لاينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلى واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور فى النجاة والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح فى الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هى مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هى مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها ولايخفى ان هذا مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك الصورة والقوة نفسا (قال المبحث الثانى ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف فى الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوى المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

٩ النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل مختلفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف متن

فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام فى المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات فى المعتبر احتج الجمهور بان مايعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لايوجب الوحدة النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو عن اى فرد واى طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد يحتج بانها مشاركة فى كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلى من الجنس والفصل لاينافى التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس فى صفاتها او لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا فى احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة فى الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا مايوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولاخفاء فى ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لانطلع على تفاصيلها (قال واستنادها ٩) يعنى ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام فى ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولادلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولافى الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ماسيجئ وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بعدم وقبول العدم ينافى الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلاينافى دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لمامر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان مامر على تقدير تمامه لايفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لاينافى كونه مجردا فى ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولامعطل فى الطبيعة وجه اللزوم ماسيجئ فى ابطال التناسخ ولايلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة بردائلها وجهالاتها فتكون فى شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لاتعطيل فى الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولاتعلق بجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلاتكون معطلة الثانى انها مشروطة بمزاج خاص فى البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد فى القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما فى كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لاوجودها الثالث وهو العمدة فى اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لاسبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص فى العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضى حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص فى ان الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا يكون ابديا ولاعن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولاتعطل فى الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها فى روح وريحان او عذاب ونيران الثانى انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المترصد لاكتساب الكمال لايكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافى التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يتعاقب الابدان لاعن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز باق لماحصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو بين نفسين ومنع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس فان قيل تعين النفس انما يكون ببدن معين فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ اولم يبطل قلنا لابد من ابطال ان يتعين قبله ببدن آخر معين وهكذا وقد يجاب بان الخصم معترف بالمقدمتين

متن

والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولاالى الثانى لان تمايزها امابذ واتها فينحصر كل فى شخص ولايوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا وسلمنا الكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة لها لكن فتمايزها فى الازل بابدان قديمة لايتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لايجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهو ياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال فى هذه مغاير الحال فى تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التى لاتوجد فى الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لانسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى الشخص اذ لم تقم حجة على انه يجب ان توجد نفسان متحدتان فى الماهية وثانيهما انا لانسلم امتناع ان يوجد جسم قديم تتعلق به النفس فى الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لايتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر متعين وقبله بآخر وآخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلابد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامى على من سلم تماثل النفوس و بطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعنى ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير و تصرف فى بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس لبدن واحد الانفس واحدة ولاتتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثانى انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لايحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة و حادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لايقال لابد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية فى المنع بما لها من الكمال لانا نقول لادخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولايدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهايم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية

٢ بان ليس معها فى هذا البدن تدبر آخر ولا لها تدبير فى بدن آخر فهما على التعادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لامعا ولا على البدل والا لزم ان تتذكر شيئا من احوال البدن الاول ان ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات و ان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض واعترض بانها بعد التسليم انما ينفى الانتقال الى بدن آخر انسانى لا حيوانى او نباتى او جمادى على اختلاف آراء التناسخية او جرم سماوى متن

وسماه مسخا ولاالى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولاالى جماد على ما جوزه اخرون وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على مايراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لولم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق فى تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لاتنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وماتوهم من التعطل مع انه لاحجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لاحادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع (قال وغاية متشبثهم ٣) يعنى ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولامعطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانى انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لايكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا كانت عقلا لانفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولايحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لايحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لايتناهى بالفعل بخلاف ما لايتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لايتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب وضع لاتناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التى صارت اناسا بالفعل اقتصر على منع لاتناهيها (قال والذى ثبت ٧) قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل ما تة قردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسمانى رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لاتكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلانزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما فى المسخ او ان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا محكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لاتعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يليق فيها من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب و يكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه فى ذلك حتى تنتهى الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأى

٢ فى اثبات التناسخ على الاطلاق انه لامعطل فى الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال و ذلك فى التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناع وجود ما لايتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف متن

٧ من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع فى شيء متن

٣ من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية وتستمر فيها والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة فى ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بما لقيت من انواع العذاب والنكرات فالنصوص القاطعة فى باب المعاد قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا متن

بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة فى أصحاب النار اجتراء على الله وافتراء على ماهو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ماقالوا فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفى قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الاية معناه انهم كانوا امثالكم فى الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اى بعد المفارقة وفى قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر فى كتب التفسير بل فى سياق الآيات لايخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم فى مظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فيبقى بعضهم فى تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة فى الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة (قال المبحث الثالث ٨) يعنى ان فناء البدن لايوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت اومادية اى جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لايقتضى فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لايدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج فى ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لاتفتقر الى الذكر وقد اورد الامام فى المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية فى هذا الباب مايفضى ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلاتكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لوكانت قابلة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشئ يكون باقيا مع موصوفا به ومحال ان يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد اومشتملة عليه فلاتكون هى ولاشئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لايقتضى وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجتمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى الاعتبارى ورد هذا الدليل بانا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولوسلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكفى المادة التى تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لايكفى مثلها فى قوة الفناء قد يجاب بان قوة الاستعدادية عرض فلابد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودى اوعدمى ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداده ببطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم مابينهما من العلاقة وهو لايقتضى الفناء (قال المبحث الرابع ٣) لانزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات

٨ اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لاتقتضى ذلك الا ان دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم استقلالا او بشرط فى الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لو فنيت لكانت فى مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادى لاالذاتى الاعتبارى يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ماهو من صفات النفس ورد بمنع ذلك فى المقبول العدمى

متن

٣ مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلى على الجزئى وبتغاير الجزئيين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأى الكلى نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذى يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة لعضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لايتفاوت حال النفس ولم تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد ولم يحصل الامتياز من المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لاامتياز الا بالمحل وحمل كلا منهم على انها لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولايشكل باحساس البهايم مع عدم النفس لانه لوسلم فالاشتراك فى اللوازم لايوجب الاشتراك فى الملزوم ولا بادراك النفس هويتها لانه لايفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام فى الجزئيات المادية التى يمتنع ارتسام صورها ٩

على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان مايشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف فى بدنه الجزئى وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لايحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال هذه القوى توجب آفة فى هذه الافعال كما لاتوجبها الآفة فى الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لوكان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لايتفاوت بالغيبة والحضور نحوا لوكان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرد وقد سبق انه لابد فى الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا

اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لايصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولايخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ماصرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لماصح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لوسلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هى القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك فى اللوازم وهى الاحساسات لايوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة الثانى انه لوكان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة واما مالايفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلايفتقر الى توسط آلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لايكفى فى ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولايلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

٩ ولا بان تعلقها بهذا البدن يقتضى تصوره والقصد اليه اذ لايكفى تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لاارادى ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير ان تنتهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقة لنا فى هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان فى ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة فى النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاى حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة فى الآلة نسميها ادراكا وحضور الشئ عند النفس ولم لايكفى مثلها فى ادراك الكلى من غير صورة فى النفس

متن

في ذواتها كما اذاحا ولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده
بعينه ويجوز ان تدركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لايجب ان تتأدى من طرق الحواس
البتة بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة
فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على مايشعر به قولهم ليس الادراك بحصول
الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك
للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحينئذ يعود المحذور
اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس
بل في الآلة فقط على هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الاجزأ من جسم تدبره النفس
فلابد من تحقيق ان اى حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضورا للشئ عند النفس ولا يحصل
بمجرد تحقق ذلك الشئ في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة
مخصوصة فلم لايكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة
فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات
مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال
تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند
مفارقة النفس وبطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة
لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر
من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض
جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع
بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع
الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار
الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات (قال
المبحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغير
والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات
تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل
النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب
النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف
وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها من جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا
عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى
شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر
على الكتابة حين لايكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو
ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج وهو
العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة
الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات

٢ فعندهم لايبقى ادراك الجزئيات
عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل
الظاهر من قانون الاسلام
الادراكات المتجددة ايضا ولهذا
ينتفع بزيارة القبور والاستعانة
من نفوس الاخيار
متن

٣ (المبحث الخامس) قوة النفس
باعتبار تأثرها عن المبدأ
للاستكمال يسمى عقلا نظريا
وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل
عقلا عمليا اما النظري فمراتبه اربع
لانه اما استعداد ضعيف هو محض
قابليتها للمعقولات ويسمى
عقلا هيولانيا او متوسط هو
الاستعداد للنظريات بحصول
الضروريات ويسمى عقلا بالملكة
او قوي هو الاقتدار على استحضار
النظريات بلا كسب لكونها
مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا
بالفعل واما كمال لها في ذلك وهو
حضور النظريات عندها مشاهدة
ويسمى العقل المستفاد وايضا
النفس اما خالية او متحلية
بالضروريات فقط او بالنظريات
ايضا بدون الحضور او معه واختلفت
العبارات في ان الاربعة اسامي لهذه
الحالات او للنفس باعتبارها
او لقوى هي مباديها وفي ان المعتبر
في المستفاد مجرد الحضور حتى
يكون بحسب الوجود مثل العقل
بالفعل وان كان غاية بحسب
الشرف والكمال او حضور الكل
بحيث لا يغيب اصلا حتى يمتنع
او يستبعد جدا حصوله ما دامت
النفس متعلقة والاول اشبه بحصر
المراتب متن

والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى في النفس هي مباديها مثلا يقال تارة
ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة
من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا
في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال
ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث
لاتغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا
مادامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ماصرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولايخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لايغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا
هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لاغير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها
مستفادة واما ماذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام
القوم (قال واما العملي ٧) يعني انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها
من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس
الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان افاعيله اعني اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا
بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم تحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظري ٢) يعني ان كمال القوة النظرية
معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه وفي نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي
اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة
على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه

٧ وهو قوة التصرف في الموضوعات
واستنباط الصناعات وتمييز المصالح
من المفاسد لانتظام امر المعاش
والمعاد فيستعين بالنظري من جهة
ان افاعيله تنبعث عن اراء جزئية
مستنبطة عن الاراء الكلية متن

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية
وعلى العملي الحكمة العملية المفسرة
بالقيام بالامور على ما ينبغي بقدرها
فمن ههنا يقال ان الحكمة هي
خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم
والعمل جميعا وقد يقال الحكمة
العملية لمعرفة الامور المتعلقة
باختيارنا وتخص النظرية بما ليس
كذلك فان تعلقت بما يستغني
عن المادة ذهنيا وخارجا فما بعد
الطبيعة او ذهنا فقط فالرياضي
او يحتاج فيهما فالطبيعي والعملية
ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب
الاخلاق او المشاركين في المنزل
فتدبير المنزل او المدينة فسياسة المدن

لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال فى شان الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ماينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لابمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالها وما عليها والعمل بها على ماذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها فى قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهى العلم الطبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة فى الوجود لا فى التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهى ويسمى العلم الاعلى وعلم مابعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان فى الالهى ما يتعلق بالمادة فى الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفى الرياضى ماقد يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه فى الالهى واذا اعتبر من حيث هو فى الاوهام او فى الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضى والى هذا اشار فى الشفاء الا انه قد يناقش فى اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هى مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هى مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هى مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهى ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هى الخلاعة والفجور اى الوقوع فى ازدياد اللذات على ما ينبغى وطرف تفريط هو الخمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهى انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اى الاقدام على مالا ينبغى وتفريط وهو الجبن اى الحذر عما لا ينبغى ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهى معرفة الحقايق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لا ينبغى ولا على ماينبغى وطرف تفريطها الغباوة وهى تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر

٢ الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهى العفة والغضبية وهى الشجاعة والنطقية وهى الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة متن

٩ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرايب افعال وادراكات هى عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة فى الافعال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف فى غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم اولبعض الاجسام سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث اذى فيما اعجبا لخاصية فيها وهى الاصابة بالعين اوشرور اوغرايب بشرتها ومزاولة افعال خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالروحانيات فالعزائم او بالاجرام الفلكية فدعوة الكواكب او تمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص العنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض متن

من

من النفوس الانسانية وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام فى ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثانى فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزايم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا فى البدن كما للجواهر العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير فى بدن آخر بل فى حيوان آخر بل فى اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التى يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة اوازيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون فى بعض النفوس خاصية تحدث فيما اعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس فى احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهى السحر او بقوى بعض الروحانيات وهى العزايم او بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات او بالخواص العنصرية وهى النيرنجات او بالنسب الرياضية وهى الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا فى ادراكاتها المتعلقة بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثانى وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انخناس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها مافيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية فى نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع فى الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه اوضده مثلا فهى رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى ماشاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده او مناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر فى الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهى الى الصورة التى ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا تعد فى اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس فى الخيال فتنتقل فى النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن

٨ انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية فى نفسها او بجعل المتخيلة فان بقيت على حالها بحيث لا تتفاوت فى المجعولة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرف فيها المتخيلة بتبديل الصور فان امكن ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبير والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث مايرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة فى الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المتخيلة فى النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا

ومتن

غالب على مزاجه الصفراء حاكيه بالاشياء الصفراء والدم فبالحمراء والسوداء فبالسوداء والبلغم فبالجمد والثلج (قال وقا و فيما يتعلق باليقظة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتفى بالمجذ بين فلايمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادى اى المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلايبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادى فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان اوسيكون ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل وربما يرد مكتوبا على لوح اوتخاطبا من انسان اوملك اوجنى اوهاتف غيب اونحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور مالا حضورله عند الحس لالشرف النفس بكمال قوته بل لفساد في الآلات التى يستعملها العقل كما في المرض والجنون اولاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو سرعة وكتأمل شئ شاف مرعش للبصر مدهش اياه اشنيفه كسواد براق اوغلبة خوف اوظن اووهم تعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العايقة للنفس عن اتصالها بالمبادى الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض الغرايب ٦) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات و بعضهم الى انا لانعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولانقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لوكانت لها نفوس لكانت اناسا لان حقيقة النفس والبدن لاغير ليس بشئ لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز لفصول اخر لايطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس والنمل في اعداد الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالى المظلمة والفيل في غرايب احوال تشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التى يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى ياجبال اوبى معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية (قال الفصل الثانى في العقل ٢) احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لايمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعنى الواجب فيلزم صدور الكثير اعنى العرض والمحل من الواحد الحقيقى واما للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما المفارقة فلانه لوكان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة اوصورة وكل منهما لايوجد بدون الاخر لزم فاعلية احدهما للاخر وهو مح اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اى مفارقا في ذاته لافي فعله فالبدن الذى هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة اوللنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان اول امر اصح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثانى وماذلك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لايصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لايصلح علة للمعلول الثانى لان مايصلح منه للعلية يفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ اوهائل اومكتوبا اوتخاطبا من انسان اوملك اوجنى اوهاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض اومجاهدة وعند دهشة الحس اوتحير الخيال بمثل سرعة عدو اوتأمل شفاف مرعش البصر اوغلبة خوف اونحو ذلك وبالجملة فعجايب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام في الاسباب

متن

٦ من الحيوانات الاخر على ماتقرر في علم الحيوان وربما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله

متن

٢ وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده و يوجد مابعده و ماذاك الا العقل لان للجسم كثرة وللهيولى اوالصورة اوالعرض افتقارا الى غير علته في الوجود و للنفس في الايجاد والامكان عقلا الثانى علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد ويستغنى في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضى الى تقدم الشئ على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لا يحصل احدهما بدون الاخرى و مبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفى الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لايلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة فلايمتنع ان يكون نفسا اواحد جزئى الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لايمنع استقلالها بايجاد الجسم متن

يجب ان تكون عقلا والالكان اماواجبا فيلزم صدور الكثير عنه واماغيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما اوعرضا فاقامه فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة اوصورة فلان كلامنهما لايوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلوكان فاعل الجسم الاول احداهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ على نفسه بمرتبة اوبمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولوسلم فلم لايجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانسلم ان اول مايصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لايجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثانى والثالث عن تلك الصفة اوعن الذات بواسطتها ولانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لمابعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول مايصدر نفسا اومادة اوصورة ثم يصدر بواسطته البدن اوالجزء الآخر من الجسم ولانزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولانسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولانعنى بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله ايجادا كان اوادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادى دون الادراكى فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا اوفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلايتم المطلوب (قال الثالث ٤) اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا اومعقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اوللدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لايتغير من حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثانى وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هى العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته اونيل صفاته اونيل شبه احداهما والالما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات اوالصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لاينال اصلا فلابد من اليأس عن حصول ماهذا شانه ويلزم الانقطاع اودوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع اوطلب الحاصل بل شبها غير مستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لاالى نهاية والايلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولايجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لانسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم ان طلب المحسوس لايكون الا للجذب اوالدفع لم لايجوز ان يكون لمعرفته اوالتشبه به اوغير ذلك ولانسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لايجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لايتناهى كمالا والالزم الانقطاع اوطلب المحال وليس هو الواجب والالم تختلف الحركات فتعين العقل ورد بمنع اكثر المقدمات

متن

ولايلزم من تشابه اجزائهـا فى الحقيقة تشابه احوالها ولانسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق
اوحاله حصول اليأس ولامن نيله انقطاع الطلب لم لايجوزان يدوم الرجاء او يكون المعشوق
او حاله امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه ولانسلم ان المعشوق
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانمـا يلزم ذلك لوكان ذلك على الاجتماع دون
التعاقب و بعض هذه وان امكن دفعه لكن لايتم المطلوب الابدفع الكل (قال المبحث الثانى
فى احوالهـا ٧) يشير الى اثبات احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى
انهـا ليست اقل من ذلك واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف و لا قطع بانحصار
الافلاك الكلية فى التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة
وان يكون كل من الثوابت فى فلك ولوسلم فيجوزان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر
امره ويتشبه هو به بوجه لايعلم كنهه الاالله تعالى وحده وانمـا تصير عشرة مع كون الافلاك
تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع
الاول المصدر عشرة والعاشر الذى هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات
التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير وافاضة
الكمـالات لا التصرف الذى للنفوس مع الابدان ومنهـا انهـا ازلية لماسبق من ان كل حادث
مسبوق بمادة يحل فيهـا كالصور والاعراض او يتعلق بهـا كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك
ومنهـا ان كلا من العقول نوع ينحصر فى شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
بحسب المواد ومايكتنفهـا من الهيئات ومنهـا ان كمالاتهـا حاصلة بالفعل لان خروج الشئ
من القوة الى الفعل لا يكون الا بمـا له مادة تتدرج فى الاستعدادات بحسب تجدد المعدات
من الاوضاع و الحركات ومنها انها عاقلة لذواتها و بجميع الكليات امالذواتها فلانهاحاضرة
بماهياتها عند ذواتها المجردة وهومعنى التعقل اذلايتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال
المطابق واما لغيرهـا فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوايب المادية واللواحق
الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان
الصور العقلية ليست متعـاندة بل متعـاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقـارنه
من غير ان تتوقف صحة المقـارنة على حصولهمـا فى جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة
المقـارنة ضرورة تقدم امكان الشئ على حصوله فلو توقفت صحة المقـارنة عليه لزم الدور
فاذن صحة مقـارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد فى الاعيان فيثبت
صحة تعقله اياها اذ لامعنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل مايصح للعقول المجردة
فهوحاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها و لجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع
على مقدما ت فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلاحاجة الى التنبيه (قال وانهامبادى يعنى احوال
العقول انهامبادى لكمالات النفوس الفلكية ٨) يعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل
لابطريق المباشرة والالكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة
على النفس المحركة بقوته التى لاتتناهى و بقبولهـا منه ذلك الفيض و تأثيرهـا تأثيرا غير متناه
من سبيل الوسـاطة دون المبدائية لامتنـاع صدور غير المتناهى عمـا يتعلق بالاجسام مالم يكن
مستمدا من مبدأ عقل غير متنـاهى القوة ومنهـا ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
يعطى النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة
الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنـا عليه قبلنا منه و اذا اشتغلنـا عنه
بجانب الحس انمحت عنـا الصورة العقلية كالمرآة فانهـا اذا حوذى بهـا صورة تمثلت فيهـا

٧ زعموا انها عشرة بعدد الافلاك بعد الاول نفيا لجانب القلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجدد اوضاع الافلاك وانهـا لبراءتهـا عن المادة حلولا وتعلقا ازلية منحصرة انواعها فى اشخاصها جامعة لكمـالاتها عاقلة لذواتهـا ولسائر المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات
متن

٨ والبشرية بل النفوس والاجرام انفسهـا
متن

فاذا اعرض بهاعنهـا زال ذلك التمثل وربما تمثل فيهاغير تلك الصورة على حسب مايحاذى بهـا
فكذا النفس اذا اعرض بهـا عن جانب القـدس الى جانب الحس اوالى شئ آخر من امور
القدس ومنهـا ان مبدأ النفوس كلهـا من حيث هى نفـوس يجب ان يكون من العقول اذ
لايجوز ان يكون هو الواجب لا ن النفوس لاتكون الامع الاجسام فلا تصدر عن الواحـد
الحقيقى ولا ان تكون من الاجسـام واجزائها واحوالهـا لانها انما تفعل بمشـاركة الوضع فلا
تؤثر فيمـا لا وضع له و لا من النفوس لان الكلام فى المبدأ القريب الذى تستند اليه كلية النفوس
وان كان بعضهـا من البعض و بهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لايجوز ان يكون
هوالواجب ولاالجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانهـا من حيث هى نفس انمـا تفعل بواسطة
الجسم فتعين العقل ولايخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبـا لايصدر
عنه الا الواحد (قال على ماقيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور
النفوس والاجسـام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
ولاشك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك و بمبدائه فقيل صدر عنه باعتبـار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبـار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف
و هكذا من العقل الثـانى عقل و نفس و فلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك
ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه
بوجوب وجوده بعلتـه عقله و باعتبـار علمه بعلتـه نفسه واعلم انه لما ثبت عنـدهم
امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ذكروا طريقـا فى صدور الكثرة عن الواحد
عـلى انه احتمـال راجح فى نظرهم من غير قطـع به ولم يجعلوا الوجود والامكان
ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال
فى الشفاء نحن لانمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعهـا كثرة اضافية ليست
فى اول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذاته شئ و بمشاركة ذلك اللازم شئ فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل
هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معـا عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة
الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منهـا عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهى
سلسلة العقول الى مايكون مبدأ الهيولى العنـاصر وما يعرض لها من الصور و الاعراض
بحسب ماله من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه
كثرة حيثيـات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت
الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر
فى الثلث اوالاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا
باعتبارات وحيثيـات غير محصورة وبماذكرنا يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان
ان كانت امورا اعتبارية لاتحقق لها فى الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت
وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب اوعن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد
وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثانى انه يلزم على ماذكر ان يصدر عن كل عقل
فلك ونفس وعقل الى مالايتناهى فلاتنحصر العقول فى عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطـابى لايليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع
كثرتها الى العقل الثانى باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

٢ ان الصادر الاول عقل و يصدر عنه باعتبار وجوده عقل و باعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ماهو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اماوجودية فيعود المحذور اوعدمية فلا يصلح اجزاء من الموجد ولوسلم فلم لايكفى الواجب لماله من السلوب والاضافات وكيف يكفى الواحد فى فلك الثوابت و بان العقول امامتفقة الماهية فلاتنقطع السلسلة اولا فيجوز ان لايحصل الفلك الابعدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكلياتها احتمالا وفى التفصى عن ذلك اطناب لايليق بالكتاب
متن

والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لوكانت الحيثيات العدمية و الاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول و الافلاك بان لايصدر عنه فلك و عقل و نفس جاز في جانب الابتداء ان لايصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث و هكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لايصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك و عقل و نفس و بان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعى كل منها مبدأ و اعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا و لايخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لايجدى لغعاقي المطالب العلمية (قال المبحث الثالث ٣) جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكرو بيين ما لايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هى القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات و اللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان و قطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة و الانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى و كلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء و ارباب المكاشفات من الاولياء فلاوجه لنفيها كما لاسبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا ٢) يشير الى ماذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع مافي جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال و المفاوز والعمران و انواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ماورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك النبات ونحو ذلك و بالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات و المخافات وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص و قد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط مافيها موضع قدم الاوفيه ملك ساجد او راكع (قال وعندنا ٢) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه

٣ في الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة في الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين متن

٢ يتشعب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يدبر امره في جميع ما في جوفه والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره ويحفظه من الافات يسمى بالطباع التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك النوع متن

٢ الملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة و العلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي و الشياطين شانهم الشر والاغواء والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء

يسبحون الليل والنهار لايفترون لايعصون الله ما امرهم و يفعلون مايؤمرون و الجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي و اللذات و انساء منافع الطاعات و ما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وماكان لي عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلاتلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لايكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء اوللهوائية فالى الهواء اوللنارية فالى النار لايبرح ولايفارق الابالاحياز اوبان يكون حيوانا فيفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة و الشفيف كانت الملائكة والجن و الشياطين بحيث يدخلون المنافذ و المضايق حتى اجواف الانسان ولايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس اوغيره من الحيوانات و الملائكة كثيرا مايعاونون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء و المشي على الماء و تحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الآفات و اما الجن و الشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات ومايشاكل ذلك (قال و لايمتنع ان يكتسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والانجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولانسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ماهوشان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لاتجوز رؤية الممتزج يلزم ان لايروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لوكانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلايتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف مايحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء و الجلباب لهم فيبصروا اوان تكون نفوسهم اوامزجتهم اوصورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال اويكون فيهم من الفطنة والذكاء مايعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لايلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلايلائم مايحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة و الظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ماذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولافي مخالطة

٩ احيانا جلابيب من اجسام كثيفة فيراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الابصار و في بعض الاحوال و ان يكون في امزجتهم وصورهم النوعية مايقتضي حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلااشكال متن

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لاتحصى مدنه فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان و الاشكال و الطعوم والروائح و الاوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة و الزمان والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسماني و المنامات و كثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين و الغيلان ونحو ذلك واحتجوا بان ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولامن عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة في آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متن

الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئآت والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لافي مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال اوزالت المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ماقال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لاتتناهى عجايبه ولاتحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع مايرى فى المنام اويتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لاتحقق لها فى عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرايب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضرى المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت اوخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص اوالثمار اوغير ذلك من مسافة بعيدة فى زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعى ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان مايشاهد من تلك الصور الجزئية فى المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولامن عالم الماديات وهو ظاهر ولامن عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فى الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين (قال المقصد الخامس فى الالهيات ٧) اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته ومايجوز عليه ومالايجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال اوينتهى الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لاشك فى وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهى الى قديم لايفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن اوالحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولايرد عليهم ماجوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر فى مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو فى المعدات دون العلل الموجدة التى لابد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لايتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لابد ان يكون فى الموجودات موجود لايفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

٧ وفيه فصول الفصل الاول فى الذات وفيه مباحث المبحث الاول فى اثباته وفيه طريقان للمتكلمين والحكماء حاصلهما انه لابد للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجح بلا مرجح فيقال لابد من موجود لايحتاج الى الغير دفعا للدور والتسلسل اوعن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه الاول لولم يكن فى الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته وفساده بين الثانى مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لايخرج عنها واحد لابد لها لامكانها من مستقل بالفاعلية وهو لايجوز ان يكون نفسها ولاكل جزء منها وهو ظ ولابعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه ولعلله ولانه يفتقر الى بعض آخر فلايستقل ولان كل جزء فرض فعلته اولى فتعين كونه خارجا وهو الواجب تعالى الثالث لابد لمجموع الممكنات من علة بها يجب وجوده ويمتنع عدمه ولاشئ من آحاد الجملة كذلك لان كل واحد منها محتاج الى آخر فلا وجوب النظر اليه الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال اولم يكن واجبا اومشتملا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان امكن لزم الترجح بلا مرجح وفى استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر

لايقتضى الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغنى عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لايفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لولم يكن فى الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هى فلابد من بيان ان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثانى مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لايخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لايجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولابعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على مامر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على مامر والعلة التى بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لايجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود فى قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولاشئ من اجزاء المجموع كذلك ولاخفاء فى رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان مابعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له فى آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اوتقدمه عليها لولم تكن واجبا اومشتملا عليه لزم المحال لانها لوكانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لايكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقدير الامكان لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك فى دفع ما توهم من امتناع الحادث فى الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ماذكر مشترك الالزام لجريانه فى العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا فى العلة التامة التى هى نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثانى ٢) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع

٢ لما كان الظاهر فى نظر الكل هو عالم الاجسام من الفلكيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها اوحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثر فى كلام الله تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع فى النفوس لما فى دقة الادلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى اما لشهادة الحدس بانه لايكون الا غنيا مطلقا وهو المعنى بالواجب فيكون من الاقناعيات التى قلما يخلو استكبارها عن التأدى الى اليقين واما لانسياق الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالقه اولى بهذه الصفات فلا يذهب ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود الرد على من لايعترف بهذا العالم بموجود له الخلق والامر ومنه المبدأ واليه المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيها على انه مع ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ماهو اللائق بالمطالب العالية

بالبراهين وههنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التى لم يخالف
فيها احد ممن يعتد به بل لا للجمهور فى اثبات ما هو معظم المطالب العالية
بيان ذلك انه لا يشك احد فى وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر
والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفى اختلاف صفات لها واحوال وقد صح
الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم
قادر حكيم فيأتى اربعة طرق هى الشايعة فيمابين الجمهور واشير اليها فى اكثر من ثمانين موضعا
من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك
التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيابه الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات
لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم
من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها
واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها
والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه
مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر فى علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد
والحادث الى المحدث ضرورى يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه
الاوفق الاصلح لايكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لايجوز ان يكون ذلك
الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه
الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لايكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ
ولايفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما
يقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين الثانى ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع
ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولايذهب
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى
وتقدس ولهذا صرح فى كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هى لقوم يعقلون الثالث
ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ
واليه المنتهى وله الامر والنهى وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور
فى بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى
ام من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به
الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدى اليه واجب بالاستدلالات
الخفية على ما نقل عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج الاتدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة فى وجود الصانع لابمعنى انه
لاصانع للعالم ولابمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات
من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها
فلايقال له موجود ولاواحد ولاواجب مبالغة فى التنزيه ولاخفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال المبحث
الثالث ٨) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات فى الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل

٦ ذات الواجب تخالف ذوات
الممكنات والامكان امتيازه
بخصوصيته وحينئذ فالوجوب
اما للذات فيلزم وجوب الممكنات اومع
الخصوصية فيلزم امكان الواجب
لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب
والحيوة وكمال العلم والقدرة اوبالالهية
الموجبة للاربعة بمثل مامر من ادلة
اشتراك الوجود وردبانها انما تفيد
اتحاد مفهوم الذات الصادق على
الذوات لاتماثل الذوات لان وقوعه
عليها وقوع لازم لاذاتى كما مر
فى الوجود منه

عن الاخر بخصوصية فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك
الكل فيه اوالذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى نعم يشارك ذاته ذات
الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى مايقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق
العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان
فى مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غيرمقوم فالادلة المذكورة فى اشتراك الوجود
من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية ومن اتحاد
المقابل لا تفيد الاالاشتراك فى مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل
الذوات وتشاركها فى الحقيقة كما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر
الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هى الوجود الواجبى الذى قد يعبر عنه بالوجوب
والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هى الموجبة لهذه الاربع تمسكا
بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين
القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى
للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل
من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلى ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود
لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا
فى البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه
ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر
فى وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثانى بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا
او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم
وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثانى فى التنزيهات ٨) اى سلب مالايليق بالواجب عنه
وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب
الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفى التركيب بان كل مركب يحتاج
الى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لايكون كافيا
فى وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد
الواجب وسنبطله اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج
احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلايلتئم منهما حقيقة واحدة
كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان
الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به
الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومابه الامتياز وهو محال
لايقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك
فى العارض مع الامتياز بخصوصية لايوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته
اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم
تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب
نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة
قطعا فان قيل لم لايجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية
او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافى التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لايكون بدون تلك
الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافى لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا

٣ لما كان الواجب مايمتنع عدمه
لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا
ابديا والمتكلمون لما اقتصروا ابيانهم
على اثبات صانع العالم افتقروا
الى اثبات ذلك فالازلية لبطلان
التسلسل ولما سيجئ من ان الكل بقدرة
القديم والابدية لما مر من استلزام
القدم امتناع العدم منه

٨ وفيه مباحث المبحث الاول فى
التوحيد الواجب لاكثرة فيه اجزاء
لان المركب ممكن ولاافرادا لوجوه
الاول لو وجد واجبان والوجوب
نفس الماهية والالكان ممكنا بعلل
امابها فيتقدم على نفسه ضرورة
تقدم العلة بالوجوب واما بغيرها
فلايكون ذاتيا الكان تمايزهما بتعين
وهو ثبوتى فيتركب الواجب الثانى
لو تعدد الواجب فالتعين الذى به
الامتياز اما نفس الماهية الواجبية
اوبها او بلازمها فلاتعدد او بمنفصل
فلاوجوب الثالث لو تعدد فالوجوب
والتعين ان جاز انفكاكهما لزم
الوجوب بلاتعين وهو محال او التعين
بلاوجوب وهو امكان وان لم يجز
كان الوجوب بالتعين فيدور او بالعكس
او كلاهما بالذات فلاتعدد او بمنفصل
فلاوجوب منه

بان يقال لوتعدد الواجب فالتعين الذى به الامتيا ز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلاتعدد و ان كان معللا بامر منفصل فلاوجوب با لذات لامتنا ع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل فلهذا جعل فى المتن دليلا ثانيا الثالث لو كا ن الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكو ن بين الوجوب و التعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بد و ن التعين وهو محال لان كل موجود متعين اوجواز التعين بدون الوجو ب و هو ينافى كو ن الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلاوجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كو ن الوجوب الذاتى بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب اوكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعد د الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلايوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتيا جه فى الوجوب و التعين بل فى احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع ٩) شروع فى طرق المتكلمين فيها انها لووجدا آلهان و يتصفا ن لامحالة بصفا ت الالوهية من العلم و القدرة و الارادة و غير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين فى زما ن معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قاد رين مستقلين بمعنى استقلا ل كل منهما بايجاد ه و قد سبق فى بحث العلة امتناع ذلك و اما ان يكون باحدهما فيلزم الترجح بلامرجح لان المقتضى للقا درية ذات الآله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لايقال يجوز ان لايقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لابكل منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الاوقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثانى لان التقدير استقلا ل كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لووجد آلهان بصفا ت الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محا ل اما الا ول فلانه لوفرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما و هو محا ل لاستلزامه اجتماع الضدين او لايقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكما ل القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم و سكونه فى زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجح بلامرجح و عجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده و اما الثانى فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن فى نفسه اعنى ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها ربما تمنع و يقال لانسلم ان مخالفة احدهما الاخر وارادة ضدما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا و ذلك ان الممكن فى نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم فى هذا الحيز حال الكون فى حيز آخر والجواب ان الممكن فى ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعنى كونه فى آ ن واحد فى حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لاينافى امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة فى احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت فى الضدين وجوه المصالح فان قيل ماذكرتم لازم فى الواحد اذا اوجد المقدور فانه لايبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لايصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف

٩ لووجد آلهان فوقوع المقدور الذى قصداه اما ان يكون بهما فينتفى الاستقلال او بكل منهما فيلزم مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم الترجح بلامرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء لان القادرية بالذات والمقدورية بالامكان الخامس اذا اراد احدهما امرا فان لم يتمكن الاخر من ارادة ضده فعاجز اذ لامانع سوى تعلق قدرة الاول وان تمكن لزم من فرض وقوعهما اما وقوع الضدين وهو محال او لا وقوعهما وهو عجزهما مع الاستحالة فى مثل حركة جسم وسكونه اووقوع احدهما فقط وهو ترجح بلامرجح مع عجز من لم يقع مراده السادس ان اتفقا على كل مقدور لزم التوارد والافالتمانع السابع مابه التمايز ان كان من لوازم الالوهية فباطل والافيمكن ارتفاعه فترتفع الاثنينية الثامن لادليل على الثانى فيجب نفيه والازم جهالات التاسع لو تعدد لم يتناه اذ لااولوية لعدد العاشر الادلة السمعية من الاجماع والنصوص القطعية وفى بعض ماسبق ضعف لايخفى متن

عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لوتعدد الآله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الآله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لوتعدد الآله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذى به بقاء الانواع وترتب الاثار الوجه السادس لووجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلامرجح الوجه السابع لوتعدد الآله فمابه التمايز لايجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولادليل على الثانى فيجب نفيه والالزم جهالات لاتحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذى كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى فى الازل ولادليل حينئذ اجيب بان المراد ان مالا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده فى الازل وقد يجاب بان المراد ان مالايمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لايزال وان لم يكن فى الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلى وهو باطل لانه لايلزم افتقاره الى المؤثر بل لايجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لايستدعى مؤثرا ثانيا ولايخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر فى عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهى كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد و نفى الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لااستلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها و لانزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم مايقوم بنفسه كلها من الخواص ونعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم و اما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لانجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفو بضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس و بعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لاغير والمعتزلة انما يبالغون فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة و الموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان و مبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا فى ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم

٣ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقا هم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان و عبدة الاصنام لتأويلات توهموها والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون متن

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر فى الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة فى خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة فى عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بازمان شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلاخفاء ان العاقل لايعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمة الله فلهم فى ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتنى باصلاح حالهم على ماسبق الثانى انها صور الكواكب التى اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا فى ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن مايكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا فى تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لمامات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد فى الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل اوقصد التشريف والكرامة ولهذا نقل فى الانجيل مثل ذلك فى حق الامة ايضا حيث قال انى صاعد الى ابى وابيكم والهى والهكم وبالجملة فنفى الشركة فى الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفى استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الله الها واحدا لااله الا هو سبحانه عما يشركون (قال المبحث الثانى ٧) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هى الجنس والفصل ووجودية هى الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هى الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لامعنى له سوى ذلك ولاجوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ماسبق وليس فى مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى او الفراغ الذى يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسمانى والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم فى هذه التنزيهات مسلك آخر ففى نفى الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشئ والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح فى الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ماذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجرى على جوهره الشريف اى اصله وهذا الثوب جوهرى اى محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اى يزول وعرض لفلان امر اى معنى لاقرار له ولايدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفى نفى الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لماسبق الثانى ان كل جسم متحيز بالضرورة

٧ المبحث الثانى انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا فى مكان وجهة فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمون لان الجوهر ينبئ لغة عما هو اصل الشئ والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث اعنى الحيز ولزم امكان الواجب ووجوب المكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولكان اما فى كل حيز فيخالط ما لاينبغى مع لزوم التداخل واما فى البعض بمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح
متن

والواجب ليس كذلك لماسيأتى الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لايتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب فى صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لالمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر فى تناهى الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج اولا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد فى اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفى نفى الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون والللازم باطل لمامر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثانى انه لو كان فى مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنى عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لاينبغى كالقاذورات واما ان يكون فى البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغى ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ماسيجئ واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال فى جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه واياما كان يكون فى جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل فى العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون فى جهة منه ويدعون فى صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوى لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسمانى او ليس بجسم ولا جسمانى وكذا باقى التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار فى القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ماتشتبه بالاوليات واما الثانى فكقوله تعالى وجاء ربك (فهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم الطيب (ويبقى وجه ربك (يد الله فوق ايديهم (ولتصنع على عينى (خلقت بيدى (والسموات مطويات بيمينه (ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة القائلون بانه جسم على صورة شاب امرد او شيخ اشمط او سبيكة بيضاء يتلألاء والمشبهة القائلون بانه فى جهة العلو وفوق العرش مماساله او محاذيا بعد متناه او غير متناه متمسكين بان كل موجود جسم او جسمانى او متحيز او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل وداخل العالم او خارجه وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهر
متن

اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه فى النار (انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية فى معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف فى الا الله والراسخون فى العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة فى مواضع لاتحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع فى موضع منها تصريح بنفى ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد فى عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الانسب فى خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه وكون الصانع فى اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه فى السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه لما ثبت٤) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التى نسميها اللذة هى نفس ادراك الملايم فغير معلوم فان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوى بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشئ اى من اى جنس هو وقالوا وما روى ان اباحنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية لايعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد فى كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان لفظة ما قد تقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ماهو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لايتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان

٤ تنبيه فلا يتصف بشئ من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والالم وقول الحكماء باللذة العقلية لما انه يدرك كمالاتها فيبتهج بها انما يتم لو ثبت ان ادراك الملايم فى الغايب لذة او ملزوم لها كما فى الشاهد   متن

٦ فى انه لايتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير اولا فيجب نفيه وبان ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية فى التحيز وبانه لو جاز حلوله فى الاجسام لما وقع القطع بعدم حلوله فى اصغرها   متن

او عرض فى جوهر او صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء او صفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان الثانى انه لو حل فى محل فاما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشئ محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لايلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لايوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثانى لايلزم الانقلاب لانا لانسلم ان الحال فى الشئ يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل فى الحيز المعين مع عدم احتياجه فى ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولا شئ من الغنى بالذات كذلك والا اى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لايستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتى لاينافى عروض الاحتياج فلاينافى الحلول الثالث ان الحلول فى الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل فى شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى عز وجل فالفلاسفة لايقولون بها والمتكلمون لايقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة فى الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لو حل فى جسم على ما يزعم الخصم فاما فى جميع اجزائه فيلزم الانقسام او فى جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل فى جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله فى احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله فى مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول٧) يعنى كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى تذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آتا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة

٧ والاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملائهم واما مايدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد وانه لا كثرة فى الوجود اصلا فبحث آخر   متن

الشيعة القائلون بانه لايمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن اوالشياطين فى صورة الاناسى ولايبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك على رضى الله عنه واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم فى الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم فى العلوم والاعمال ماهو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار فى الجمر بحيث لاتمايز اويتحد به بحيث لااثنينية ولاتغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرايب والعجايب مالايتصور من البشر وفساد الرأيين غنى عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول اوالاتحاد وليسا منه فى شئ الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته تعالى وصفاته فى صفاته ويغيب عن كل ماسواه ولايرى فى الوجود الا الله تعالى وهذا الذى يسمونه الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لايزال يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول اوالاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثانى ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثرة فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لابطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لابطريق الانقسام فلاحلول ههنا ولااتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم فى ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد (قال المبحث الرابع ٢) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد مالم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد مالم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى على ماسيجئ تحقيق ذلك وبهذا يندفع ماذكره الامام الرازى من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلاله عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمراله بالصلوة بعد مالم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لماراد وجوده اوعدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصرى واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ماحدث ثم فنى بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لايقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ماهو المتنازع وهذه الشبهة هى العمدة فى تمسك المجوزين فلاتكون واردة فى محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعنى كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمى لايصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين فى مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا اوالحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لوجاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

٢ فى امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بماله تعلقات حادثة او يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلايصلح تمسكاتهم والاستدلال بان المصحح الاتصاف هو مطلق الصفة اذ لاعبرة بالقدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا اوالحدوث مانعا لنا وجوه الاول الاجماع على ان مايصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والالم يتصف به الثانى ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لوجاز لجاز فى الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث فى الازل لامتناع الاتصاف بالشئ بدونه الرابع انه لوجاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته الحادث لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كالات متلاحقة مشروطا ابتداء الكل بانقضاء الاخر وفيه نظر والثانى بان التغير بمعنى تبدل فى الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة متن

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل مايتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لانسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ماذكره الحكماء فى حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلايكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لايوجد الافى ضمن فرد وبان الواجب على ماذكرتم لايخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه فى الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث فى الازل فيكون ناقصا الثانى وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير فى الواجبية اوتأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلى مالااول له ووجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث فى الازل اذلو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ فى الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشئ فى الازل فيلزم جواز وجود الحادث فى الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف فى الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لايستلزم الازلية جواز الحادث لاجواز الاتصاف فى الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولاخفاء فى ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد فى الازل لاازلية جوازه بمعنى ان يمكن فى الازل وجوده فى الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة فى الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم فى الازل اى يمكن فى الازل ان يوجده ولايمكن ان يوجده فى الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والافلاخفاء فى امكان وجوده فى الازل الرابع انه لوجاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق فى حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لايخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولاشئ من القديم كذلك لما تقرر ان ماثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لايخلو عنه وعن قابليته وهى حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ماهو المتعارف فلانسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لايخلو عن الضدين وان اريد مجرد ماينافيه وجوديا كان اوعدميا حتى ان عدم كل شئ ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلانسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولاحادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو فى الموجود اذ هو زوال العدم الازلى لكل حادث واما الثانى فلان القابلية اعتبار عقلى معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضى ازلية جواز المقبول اى امكانه لاجواز ازليته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث فى الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولانزاع فى ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حى له حيوة الى غير ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة متن

الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة وحيز لايقتضى ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلى والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف فى الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا فى السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا فى الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هى قائمة بذاته اوموجودة بذاته ولايقال هى فيه اومعه اومجاورة له اوحالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لاتوصف بكونها اعراضا وخالف فى القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هى اخص صفاته وقيل لالنفسه ولالعلل وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال فى المطالب العالية اهم المهمات فى هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وانها لها تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة اوكلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلانثبت الا الامرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفى هذه النسبة اذلامعنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لايجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال فى نهاية العقول لوكان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافى لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لايوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا

(قال لنا وجوه ٧) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ماذكره امام الحرمين انه لابد فى ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح فى الغايب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لانشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت فى الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم اومشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة اوتقررت حقيقة فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم اودل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام فى الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلايتوجه منع الامرين نعم يتوجه ماقيل ان هذه الاحكام انما تعلل فى الشاهد لجوازها فلاتعلل فى الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ماثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التى اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لاينافى التعليل غايته انه لايعلل الا بالواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لااختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما

٧ انا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعنى كونه عالما هو العلم وهذا لايختلف شاهدا وغائبا بخلاف ماليس من الوجوه التى توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثانى انه لايعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلايفيد حمله على الذات ولاتتميز الصفات ولايفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفى تغاير المفهوم كما فى سائر المحمولات قلنا ليس الكلام فى مثل العالم والقادر والحى بل فى العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد لاغير قلنا معلوم قطعا ان الذات لاتكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام فى المعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق ولايفيدك تسميته بالتعلق للقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله متن

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا اوحادثا اونحو ذلك الوجه الثانى ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لايعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان لله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لايجوز ان يكون علمه نفس ذاته لازايدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هى الحيوة وكذا البواقى من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشئ نفسه ضرورى ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبى بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفى فى عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الاترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام فى العالم والقادر والحى ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة بل فى العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لايحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لولم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولاخفاء فى افادته وافتقاره الى البيان ولا فى تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر فى الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لاغير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلا ضرورى البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام فى مأخذ الاشتقاق اعنى العلم والقدرة وانه لابد ان يكون معنى وراء الذات لانفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التى لاتحقق لها فى الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعانى الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية اوالقادرية وكذا المعلومية اوالمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد فى التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لانزاع فى انه تعالى عالم حى قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هى اسماء مشتقة معناها اثبات ماهو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعانى والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لايعلم ولايقدر ثم هذه المعانى يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتعين كونهـا معانى وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنفى الصفات ويعدون اثباتهـا من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا تحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (قال تمسك المخالف بوجوه ٢) للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضهـا على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لهـا ولم يصرح فى المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع فى كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو فى غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات فى الاحكام العقلية بعيـد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانهـا يجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القـابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنـات مستندة اليه وكانه الزامى والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيهـا عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محـالا واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثـالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفات الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمـالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصـارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغـاير الذات مع الصفـات ولا الصفـات بعضهـا مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احداهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار فى هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس

٢ الاول ان الكل مستند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثانى انها صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى ما يمتنع خلو الذات عنه لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لا تغاير ههنا فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففى الذوات خاصة كما لزم النصارى

متن

هو الآخر اصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعدهذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشئ ليس غيره لان الشئ لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغير اثنا والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية فى صفات البارى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفـات لا يستلزم القول بقدمهـا لكونه اخص فان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلى قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقـا كفر بالاجماع بل فى قدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك فى الصفات بل فى الذوات خاصة اعنى ما تقوم بانفسهـا والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليهـا الانتقـال وقد سبق بيـان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا آله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق عـلى انهم كانوا يقولون بآلهة ثلثة فاين هذا من القول بآله واحد له صفـات كمال كما نطق بها كتابه (قال واما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثـانية ان القدم اخص اوصـاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفـات فى القدم لشـاركته فى الالهية فيلزم من القول بهـا القول بالآلهة كما لزم النصـارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حى عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها فى الحيز تبعـا لحصوله والتحيز عـلى الله تعالى محـال فكذا قيـام الصفات به والجواب ان معنى القيـام هو الاختصـاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزاماته ٤) يعنى ان من الشبه القوية فى هذا الباب وان كانت مقدماتهـا الزاميـة لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيـام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشئ صفة زائدة عليه قائمة به وان قيـام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز فى غير المتحيز قيـام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معنـاه التبعية فى التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعـان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفـات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقيـة بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصـافه بالبقاء ضرورى ولا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هى باقيـة ببقاء هو بقـاء الذات فانه بقـاء للذات وللصفـات وللبقـاء لانهـا ليست غـير الذات بخلاف بقـاء الجوهر فانه لا يكون بقـاء لاعراضه لكونهـا مغايرة له والبقـاء القـائم بالشئ لا يكون بقـاء لمـا هو غـيره بهذا صرح الشيخ الاشعرى واعترض عليـه بان

٩ بانه لو اتصف بالصفات لزم التركب فى الحقيقة الالهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية فى التحيز فيلزم تحيز البارى فضعيف جدا

متن

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى فى بقاء الصفات والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاؤها نفسها ضعيف

متن

الصفات كما انهـا ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء لما قام بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انهـا ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهمـا ليس لآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسهـا فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنـا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهمـا كان قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيـل معلوم ان الشئ انمـا يكون عالمـا بمـا هو علم قادرا بمـا هو قدرة باقيا بمـا هو بقاء الى غير ذلك وههنـا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقيـة بمـا هو قدرة وهو محـال قلنـا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشئ عالمـا او قادرا بمـا هو بقاء له و باقيـا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بمـا هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بمـا هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقى صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضـا اذا جاز كون بقـاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله فى الصفـات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقـدرة هى نفسه باقيـا ببقـاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار (قال ولهم فى نفى القدرة ٢) تمسكت المعتزلة فى امتناع كون البـارى تعـالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيـان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسـام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هى الا كونهـا قدرة فلو كانت للبارى ايضـا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة البـارى على تقدير تحققهـا اما ان تكون مماثلة لقدر العبـاد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخـالفة لهـا وليست تلك المخالفـة اشد من مخـالفة قدر العبـاد بعضهـا للبعض ومع ذلك لا يصلح شئ منهـا لخلق الاجسام فكذا التى تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشـتراك المختلفـات فى لازم واحد وههنـا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قـدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة البـارى ولا نسلم ان مخالفة قدرة البـارى لقدر العباد ليست اشد من مخـالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد فى شئ منهـا فتصلح هى لخلق الاجسـام دونهـا (قال وفى نفى العلم ٦) تمسكوا فى امتنـاع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حـدوث علمه او قدم علمنا وكلاهمـا ظاهر البطلان ووجه اللزوم انه اذا تعلق علمنـا بشئ مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما فى عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما فى القـدم او الحـدوث والجواب ان تعلقهمـا من وجـه واحد لا يوجب تماثلهمـا لجواز اشتراك المختلفـات فى لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما فى القـدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات فى الصفـات كالوجودات عـلى رأى المتكلمين الثانى لو كان عالمـا بالعـلم لكان له علوم غير متناهيـة لانه عالم بما لا نهاية له والعـلم الواحـد لا يتعلق الا بمعلوم

٢ انه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسـام لان قدرة الشاهد ليست كذلك الا لعلة مشتركة هى كونهـا قدرة ولانها اما ان تماثل قدرة الشاهد او تخالفها بقدر تخالفها قلنا لعل العـلة اخص والمخـالفة اشـد
متن

٦ انه لو كان عالما بعلم كما فى الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم اشتراكهمـا فى القدم او الحدوث بخلاف العالمية فانها فيه بتعلق الذات وفينا بتعلق العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما بما لا نهـاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم قلنـا لا يلزم من الاشتراك فى اللازم التمـاثل ولا من التمـاثل الاستـواء فى الصفات ولا يمتنع كثرة تعلقـات الواحد ولو الى غير نهاية ولا تخصيص العمومات
متن

واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالمـا باحـد المعلومين مـع الذهول عن علمـه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفى الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهيـة علوم غـير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا لما مر مرارا من ان كل عـدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيـل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنـا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا فى الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحـد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر فى بيـان الامتناع ليس بشئ لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان البارى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة عـلى ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثانى فى انه قادر ٦) المشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعى المختلفة وهذا لا ينافى لزوم الفعل عنه عنـد خلوص الداعى بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عـدم الفرق بينـه وبين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسـه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق والنـار فى الاحراق وميـل الامام الرازى الى ان الداعى من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان فى الفعل مصلحة ومنفعـة مثلا وقيـل من جنس الارادة وقيـل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء فى انها لا يلزم ان تكون كذلك فى نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم عـلى الفعل ثم الاصل المعول عليـه فى باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه عـلى ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليـه الحوادث وهذا مما وافقنا عليـه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئيـاتها الحادثة شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفـة وقد سبق فى بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبـة وفى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادهـا عـلى التعاقب فى الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنـه النهاية كالدورات التى قبل هذه الدورة التى نحن فيهـا على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل عـلى ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة الى غير اول والد قبـل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولية ولا ينافى نفى الآخرية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر فى المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

٦ بمعنى تمكنـه من الفعل والترك وصحتهما عنـه بحسب الدواعى واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا فى القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنـه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من نفى ان تعاقب حوادث لا بداية لها تكون شروطا فى صدور الحوادث من الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليـه الحوادث وفاقا   متن

حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثانى وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلابد من قديم يوجب حادثا بلاواسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهى الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام فى قادرية القديم الذى اليه ينتهى الكل مع ان التالى فى كل من الاولين عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال لو كان البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لايتم الابما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعنى على التقريرين لايتم الا ان يبين حدوث ماسوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته اويبين فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لولم يبين ماذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور فى التقرير الثانى لجواز ان تنتهى الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لايثبت قديم يوجب حادثا بلاواسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم فى الحركات ولايكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعنى ترتب العلل والمعلولات لاالى نهاية فلابد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعنى كون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية ليتم به الاستدلال (قال وتعد من الادلة عدة ٩) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق فى اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلاواسطة فيلزم التخلف حيث وجد فى الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لاالى نهاية وقد تبين بطلانه الثانى تأثير الواجب فى وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصص بلامخصص فذلك المخصص لايجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتسلسل المخصصات وهو محال اوتنتهى الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى انه يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره فى العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة اوامرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ماذكر وقد يتمسك فى اثبات كون البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب

٩ الاول لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا وسط فيلزم التخلف اولا فيلزم التسلسل الثانى تأثيره فى وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فامابلاوسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث فتتسلسل الحوادث الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة ولالعوارض اوذاتيات اواجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل فيتعين الفاعل المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لو كان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والافلاك باماكنها لو لم يكن بارادة القادر لزم الترجح لان نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت طبيعة او مبدأ موجبا لزم كونه كراة بجرده اومتضامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان صانع العالم على احكامه وانتظامه لايكون الاعالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع مافيها من محال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين

منه

تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على مافيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لاتخلوعن محال مناقشة اما الشبه الاول فلما لايخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى ربما يناقش فيها واما التاسع فلابتنائه على انما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلاواسطة لا الى بعض معلولاته على مازعم الفلسفى لكن من كان طالبا للحق غيرهائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك المخالف بوجوه ٩) الاول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لانسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجايع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولايخفى ان هذا اولى مما قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولانسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلامؤثر لاترجيح القادر احد مقدوريه بلامرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولايلزم من جواز هذا جواز ذلك الثانى ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا نقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة فى الازل بايجاد العالم فيما لايزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع مالابد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا كان اوعدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لايتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلايكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع مالابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى انه لافرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلانسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لامختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازلى ولاشئ من الازلى باثر للقادر وايضا العدم نفى محض لايصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لاتأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لايوجد الشئ لم يوجده اوان لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولانسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفى كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما فى المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غير الخامس ان الفاعل للشئ بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم

٩ الاول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلامرجح بمعنى تخصيصه بلاداعية غير ترجح الممكن بلامرجح بمعنى تحققه بلامؤثر الثانى ان تعلق القدرة والارادة اماقديم فيلزم قدم العالم واماحادث فتتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان يتعلقا فى الازل بايجاده فيما لايزال او يكون حدوث تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع مالابد منه وجب اثره لامتناع التخلف فى القادر ورد بان الوجوب من القادر لاينافى الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب فانه لايصح فيه انه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود لنسبتها الى العدم وهو لايصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذلك الوجود ورد بان معنى القدرة على العدم انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم الخامس ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع فى الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز استناد الازلى الى المختار ورد بانه فى الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع انه يعلم فى الازل وجود الاثر فيجب اوعدمه فيمتنع فلايكون مقدورا ورد بانه يعلم وجوده بقدرته

منه

استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
انا لانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لايكفى فى نفى العبث كونه اولى فى نفس الامر
اوبالنسبة الى الغير من غيران تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمى مثله عبثا بناء على خلوه
عن نفع للفاعل فلانسلم استحالته على الواجب السادس ان البارى تعالى لوكان قادرا مختارا
لزم انقلاب الممتنع ممكنا وجواز كون الازلى اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان
ممتنعا فى الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر
فهو الثانى لان امكانه فى الازل مع الاسناد الى القادر فى قوة امكان اسناده الى القادر مع كونه
فى الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا فى الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه
فى الازل نظرا الى وصف اسناده الى القادر كالحادث يمكن فى الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه
فلا يلزم جواز الاسناد الى القادر لما هو ازلى بل لما هو ممكن فى الازل بالذات ولانسلم استحالته
السابع ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع اوممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم فى الازل وقوعه فيجب
اولاوقوعه فيمتنع والالزم الجهل ولاشئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك فى الاول والفعل
فى الثانى بل كليهما فى كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لاينافى المقدورية
بل يحققها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٢) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهى الى حد
ونهاية اوبمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لايحتاج الى التعرض واما بمعنى انها
لاتصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كنعيم الجنان
وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضى للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى
لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط لتعلق القدرة اومانع عنه ومجرد المقتضى والمصحح لايكفى بدون وجود الشرط وعدم
المانع اجيب بانه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون
البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل
والله على كل شئ قدير (قال وخالف المجوس ٦) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
المجوس القائلون بانه لايقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك
فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم
النظام واتباعه القائلون بانه لايقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لوكان
خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك
وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لانسلم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو
تصرف فى ملكه ولوسلم فالقدرة عليه لاتنافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعى وان كان ممكنا فى نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ماعلم
انه لايقع لاستحالة وقوعه قال فى المحصل وكذا ماعلم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه
الاستحالة والوجوب لاتنافى المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه
القائلون بانه لايقدر على مثل مقدور العبد حتى لوحرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك
الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث اوسفه اوتواضع بخلاف فعل الرب
وفى عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة اومعصية اوسفه وليست
على ماينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلاخفاء فى شموله المعصية ايضا والجواب
منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة اوالراجحة

٢ خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى
ان جواز تعلقها لاينقطع وشاملة
للكل بمعنى ان تعلقها لايقتصر على
البعض لان المقتضى للقادرية
هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان ولاتمايز قبل الوجود
يخصص البعض والاولى التمسك
بمثل والله على كل شئ قدير
متن

٦ فى الشرور حتى الاجسام المؤذية
والنظام فى خلق الجهل والكذب
وسائر القبائح وعباد فيما علم تعالى انه
لايقع لامتناع وقوعه عنه والبلخى
فى مثل مقدور العبد بكونه عبثا
اوسفها اوتواضعا ورد بعد تسليم
الحصر بانها عوارض لاتمنع التماثل
والجبائى فى عينه لان المقدور بين
قادرين يستلزم صحة مخلوق بين
خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان
قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسن
بطلان اللازم كما فى حركة جوهر
ملتصق بكفى جاذب ودافع معا
متن

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير وبهذا لايتصف به فعل الرب
وان اشتمل على المصلحة ولوسلم الحصر فالمقدور فى نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال
والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فلتلحقه وهالايمنع التماثل
ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لايقدر على نفس مقدور العبد لانه لوصح مقدور بين
قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق
من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجئ ان شاء الله
ولوسلم فانما يتم خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة اوالارادة الآخر مانعا ولوسلم
فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لابكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصرى
منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فجذبه احدهما حال
مادفعه الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧)
مامر من الاختلاف كان فى شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به
الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا اووجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لايتأتى اختلافات
الفلاسفة ومن يجرى مجراهم ممن لايقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل مايوجد
من الممكنات فهو معلول له بالذات اوبالواسطة وهذا مما لانزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة
الواجب وانما الخلاف فى كيفية الاسناد ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى
ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات
من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لامؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين
وقليل ماهم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لاخالق سواه
وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك
من الجواهر والاعراض الثانى دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه
مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم
الترجيح بلامرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا
منهما مستقل بالايجاد فلايجوز ان تكون العلة هى المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق
بكفى جاذب ودافع فانه لادليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص
نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو
انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ فى حال ايجاد
الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه فى زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع
الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز البارى تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو
الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلامرجح وفيه ما قد عرفت لايقال
معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولااثر لهذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة
القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر
اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه لامؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض
من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت
الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلاواسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا

٧ بمعنى ان الكل بايجاده ابتداء
اوبواسطة فلم يقع من القائلين
بالصانع نزاع فى ذلك بل فى تفاصيله
وبمعنى انه لا مؤثر سواه اصلا
فلم يذهب اليه الا البعض من المتكلمين
تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق
وبدليل التوارد والتمانع وفيهما
ضعف متن

٢ فى الافلاك والعناصر ومافيهما
من الحوادث بل فيما سوى العقل
الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون
فى حوادث هذا العالم حيث
اسندوها الى الافلاك والكواكب
بما لها من الاوضاع والحركات
الطبايعية حيث اسندوها الى الامزجة
والطبائع وغاية متشبثهم الدوران
والمعتزلة فى الشرور والقبائح
والافعال الاختيارية للحيوانات
وسيأتى متن

بترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادى اوالصور اوالقوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم فى ذلك هو الدور ان اعنى ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا اومعلولات مقارنة اونحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيون هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات البهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتى فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لايقولون بالقدرة فلامعنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولاخلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لاينافى الايجاب على ماقيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لايصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها الى القدرة وعند اجتماعها يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لامعنى (قال المبحث الثالث فى انه عالم ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة اوسمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر ولما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولاتفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الاقليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى مايقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بماينفع الناس وماانزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لايتصور ماهو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فيجعل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء

٢ اما عندنا فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما مر وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صح انه فعلها الدال على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور
متن

عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالغرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ماهو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز ومايقال لم لايكفى الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفى فى اثبات غرضنا التصور الثانى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولايتصور ذلك الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ماهو فى الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لوسلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لايجوز ان يكون فيها من العلم قدر مايهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لايجوز ان يوجد البارى موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لايتم الابييان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لايدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب وقد يتمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه فى مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لايحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لامن جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لايتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولامعنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل مايصح للمجرد وجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ماهو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولاخفاء فى ضعف بعض هذه المقدمات وفى انه لوصح ان مصاحبة المجرد للمعقولات فى الوجود تعقل لها لكفى ذلك فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانى انه عالم بذاته لانه لامعنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف فى اثبات كونه عالما فى الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بماسواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعنى العلة عالم بذى المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهى لاتعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذى المبدأ
متن

المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات اعترض بان لازم
الذات وان كان بلا وسط فى الثبوت لايجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوى
الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشئ بماله فى نفسه
ولاشك ان علم البارى بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا
تمسكوا بوجهين احدهما انه لايصح علمه بذاته ولابغيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة
ذات اضافة واياما كان يقتضى اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل فى الواحد الحقيقى
واما الثانى فلانه يوجب كثرة فى الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير
العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم
مرتسمة فى العالم اونفس الارتسام ولاخفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة
المعلومات كثرة الصور فى الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون
ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشئ
قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم
صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا على ماسبق فى بحث العلم لايقال
التغاير الاعتبارى انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم
على التغاير لزم الدور وانما يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب
وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم
على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لاينفك عن العلم كما لاينفك المعلول
عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التى هى عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم
شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة فى الذات فلا كثرة
الا فى التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له
حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان
ومع ذلك فلا تستدعى صورا مغايرة لها فانك تعقل شيأ بصورة تتصورها او تستحضرها فهى
صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشئ الخارجى ومع ذلك فانك لاتعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور
فيك واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فاظنك بحال من يعقل مايصدر
عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى التعقل بدليل انك
تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت اوغير حالة والمعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه
على ان كثرة الصفات فى الذات لايمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن
الثانى بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه
لاينقطع ولا يصير بحيث لايتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم
الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات
اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة لايعزب عنه مثقال ذرة
يعلم خائنة الاعين وماتخفى الصدور يعلم مايسرون ومايعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان
المقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ماهو رأى الصفاتية او بدونها
على ماهو رأى النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة
اوصفة ذات اضافة فلابد من الاثنينية
ولا عبرة لافضائه الى كثرة فى الذات
وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا
واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما فى
علمنا بانفسنا ولا استحالة فى كثرة
الاضافات وفى القابلية مع الفاعلية
متن

٢
خاتمة علمه لايتناهى ومحيط بالايتناهى
كالاعداد والاشكال وبكل موجود و
معدوم وكلى جزئى لعمومات النصوص
ولان المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية
صحتها من غير مخصوص لتعاليه عن
ان يفتقر فى كماله وخالف بعضهم
فى العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير
متناهية وبعضهم فى العلم بالايتناهى
لاستحالة وجودها مع المحذور السابق
وبعضهم فى العلم بالمعدوم لانه نفى
محض لاتميز فيه والمعلوم متميز
وضعف الكل ظاهر
متن

عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب فى صفاته
وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون فى شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه
والا لزم اتصافه بما لايتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ماهو موجود بالفعل فهو
متناه على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان
الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لايتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا
العلم وهكذا الى مالايتناهى لايقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هى اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم
المحال ولايلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لاتكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لما عرفت
من ان انتفاء مبدأ المحمول لايوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشئ للعلم بالعلم انما هو بحسب
الاعتبار فلايلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا
الاشكال على نفى علمه بذاته بل بشئ من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
لاآخرها والبرهان انما قام على مالااول لها ومنهم من قال لايجوز علمه بما لايتناهى اما اولا فلان
كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولاشئ من غير المتناهى بممتاز لان المتميز عن الشئ منفصل
عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هى العلوم لما عرفت من
تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لانم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون
متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك كيف ولامعنى للانفصال عن الغير
الا مغايرته له وعن الثانى ماسبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو
متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهى معلوما يجب ان يكون متميزا ولايفيده تميز كل فرد
والجواب انه لامعنى للعلم بغير المتناهى الا العلم بآحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية
الكل اى جميع الموجودات والمعدومات بانه لاشئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز
المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث لاغير لايلزم التميز ولو سلم فيكفى التميز عن الغير
الذى هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولاشئ
من المعلوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة
المذكورة لنفى العلم مطلقا (قال والفلاسفة فى العلم بالجزئيات ٤) المشهور من مذهبهم انه
يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله محال فى ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها
تعقل بوجه كلى لايلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث
ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير
الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل
يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر فى اول
الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى
حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة فى علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشئ
الزمانى المتغير لايلزم ان يكون زمانيا ليستلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئى
ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير
فى القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل
ثم دخل فانه ينقلب جهلا اويزول
الى علم آخر ورد بان من الجزئيات
مالايتغير كذات الله تعالى وان تغير
الاضافة لايوجب تغير المضاف
كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم
بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه
تغير الذات ومن جعله صفة ذات
اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات
والى هذا يشير ماقيل ان علم البارى بان
الشئ سيوجد نفس علمه بانه وجد فان
من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل
الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم
فى الغد انه دخل والعلم لايتغير بتغير
كالايتكثر بتكثره بمنزلة مرآة تنكشف
بها الصور وانسان ينتقل الجالس
عن يمينه الى يساره ولظهور ان هذا
لا يصح بكون العلم تعلقا بين العالم
والمعلوم رد ابو الحسين على ماقال به من
المعتزلة اولا بان من استمر على ان زيدا
يدخل البلد غدا وجلس فى بيت مظلم
بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه
دخل وثانيا بان متعلقهما مختلفان
وشرطهما متنافيان اذ العلم بانه
وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد
مشروط بعدمه والالكان جهلا
وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم
ان زيدا سيقدم وعند قدومه
لم يعلم انه قدم وبالعكس
متن

من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة فى ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ماليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على مايقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولاشك وان كلا منهما جزئى والعمدة فى احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار فى الغد فان بقى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لايقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بماهو واقع لانا نقول اوسلم فاذا لم يعلمه على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لايتغير كذات البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح فى القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصى عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لايعلم شيئا من المتغيرات اوان يبينوا الامتناع فى الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفى غير المتغيرة بدليل آخر اوان يقصد وابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور فى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة اوصفة ذات اضافة وتغير الاضافة لايوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد و بعده اذا فنى من غير تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لايلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لايلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشئ سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لاتغير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لايستمر ومرجع هذا الجواب الى ماسبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لاشبهة فى تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لاتناهيها بحسب لاتناهى المعلومات وبان العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لاتتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لايتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصرى بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لايصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم فى هذه الصورة فاذ لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثانى انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء فى ان الاضافة الى احد المختلفين اوالصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر اوالصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم

من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير فى الاضافة او العالمية لايقدح فى قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لايتغيران اصلا فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى السبت وفى يوم السبت يعلم عدم دخوله فى الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم فى الحال و الوجود فى الاستقبال بسيوجد و بعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعى لايقدح فى الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم فى الازل لايتغير بوجود العالم فيما لايزال فان قيل الكلام فى العلم التصديقى ولا خفاء فى ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لايزال لو بقى يوم السبت وفيما لايزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذى هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثانى والحاصل ان التعلق بالعدم فى حالة معينة والوجود فى حالة اخرى باق ازلا وابدا لاينقلب جهلا اصلا فقد علم البارى تعالى فى الازل عدم العالم فى الازل ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك و يوم القيمة ايضا بعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان البارى تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود فى الحال فاما ان يبقى علمه فى الازل بانه معدوم فى الحال فيلزم الجهل و الجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قال والتزم ٩) يعنى ذهب ابو الحسين الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها و يحدث بعد وقوعها ولايقدح ذلك فى قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه فى الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعنى الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لايزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشئ بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولايبقى بعد فنائه ولا امتناع فى اتصاف الذات بعلوم حادثة هى تعلقات واضافات ولا فى حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكفى فى ثبوتها اوانتفائها فيلزم دوام ثبوتها اوانتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لاتكفى فيتوقف ثبوتها اوانتفاؤها على امر منفصل والذات لاتنفك عن ثبوت تلك الصفة اوانتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففى غاية الضعف لان ما لاينفك عن الشئ لايلزم ان يكون متوقفا عليه كما فى وجود زيد مع وجود عمرو اوعدمه الى غير ذلك مما لايحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع و العاصى يلجأ اليه فى كشف المهمات ودفع البليات ولولا انه مما لاتشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن كثر الخلاف فى معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به على ماهو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زايدة قائمة لا بمحل وعند

٩ والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم فى الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها

متن

٧
فى انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفى المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هى العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها لاينافى الاختيار وقدمها لايوجب قدمه ولاينافى حدوث تعلقها

متن

الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هى كون
الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبى ارادته لفعله العلم
به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا
بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة
الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة وهو معنى
واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفى المقدور
من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد
فى وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لايسلم
الخصم سبق العلم بانه يوجده فى وقت كذا على ارادته ذلك ولاتاخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته
الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل
فى التطابق لانه مثال وصورة له لابمعنى تأخره عنه فى الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التى
نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين قدمها وزيادتها على الذات
بمثل مامر فى العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل
والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفى الوقت الآخر
لزم نفى القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفى هذا الوقت
دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل
الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة
شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد
وترجحه بلا مرجح فى شئ فان قيل فمع تعلق الارادة لايبقى التمكن من الترك وينتفى الاختيار قلنا
قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثانى ان الارادة لاتبقى بعد الايجاد
ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك
فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال
انها لاتكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لايوجب
قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى فى الازل ايجاد العالم واحداثه فى وقته ويشكل بايجاد الزمان
الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له فى الاعيان فان قيل نحن نردد فى الاثر الذى هو المراد كالعالم
مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلاتكون الارادة
مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود
مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه
يعلم فى الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لايبقى ذلك التعلق الازلى مدفوع بما عرفت
فى المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم
العبث والجواب مامر فى بحث قدرته (قال وحدوثها ٨) يشير الى نفى مذاهب المبطلين فمنها
قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لمامر من استحالة قيام الحوادث
بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لايكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة
فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون
الاختيار فلم لايجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

٨
حدوثها مع قيامها بذاته على ماهو رأى
الكرامية يوجب التسلسل وكونه محلا
للحوادث ومع قيامها بنفسها على
ماهو رأى الجبائية ضرورى البطلان
وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل
نفى لما نسميه الارادة وكذا قول النجار
انها كونه غير مكره ولاساه وقول
الكعبى انها فى فعله العلم وفى فعل
غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة
الى انها الداعية فقيل فى الغائب
خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى
الداعية فى الشاهد العلم او الاعتقاد
او الظن بنفع زائد فى الفعل وفى الغائب
العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل
المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون
له شعور بفعله ولاشعور انا الا بالداعى
الخاص او المرجح على الصارف ورد
بانا لانسلم انه اختيارى وانه لاشعور
بغيرا لداعى بل الشعور بما له بعينه
ضرورى ومعارض بالعطشان
او الهارب بان يميل الى احد المائين
او الطريقين عند التساوى

متن

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للبارى
فيلزم حدوثه لان مالايخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره فى صفاته وكمالاته الى الغير ومنها
قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضرورى فان ما يقوم
بنفسه لايكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لايقوم لابمحل للاطباق على ان صفات
البارى ليست من قبيل الاعراض وفى كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورى
بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء
ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب
ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضته ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لايجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة
بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل
لغرض فى الامور السافلة فقد صرحوا فى اثبات هذه العناية بنفى ما نسميه الارادة وقد عرفت
مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة
ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولاساه وقول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله
هو علمه به او كونه غير مكره والاساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان مالايكون مأمورا به لايكون
مراداله ولاخفاء فى ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كون الواجب تعالى مريدا اى فاعلا على سبيل
القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفى وقت دون وقت
وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشئ اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لايحصى
ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول
ما يشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض
على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى
وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعى الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الخوارزمى فى الشاهد والغائب جميعا وابى الحسين البصرى فى الغائب خاصة قالوا وهو العلم
او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع فى حق البارى تعالى الظن
والاعتقاد كان الداعى فى حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا
واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله
تعالى يريدون ثواب الدنيا (والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الاخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعى لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر
فى الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لانشعر عند
الفعل او الترك بمرجح سوى الداعى الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها
فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما فى قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لايقتضى كونه
اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار
فممنوع ولايبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة
اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال
او تحصيل الدواعى او نفى الصوارف او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ
فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لانسلم انه لاشعور لنا بمرجح سوى الداعى بمعنى

اعتقـاد المصلحة و المنفعة بل نجد من انفسنـا حالة ميلانية منبعثة عن الداعى او غير منبعثة هى السبب القريب فى الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعى اجدر بان تكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لوكانت هى الشعور بـ فى الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختيارى بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة فى فعل هذا و ترك ذاك عند فرض التساوى فى نظر العقل و بالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغاير الشعور بالمصلحة فى الفعل او الترك مما لا ينبغى ان يخفى على العـاقل العارف بالمعـانى والاوضاع نعم لوادعى فى حق البارى تعـالى انتفـاء مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصـار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراده وان لم يكن مرضيـا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة فى الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده و يقع منهم الكفر والمعـاصى ولا يريدها وكذا جميع ما يقع فى العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام فى ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة من الدين وثبت فى الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان البارى تعالى حى سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حى بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حى يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم والعمى اضداد الحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها و عن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة فى الغائب ايضا تقتضى صحة السمع والبصر و غاية متشبثهم فى ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به آفات ثم اذا سبرنا صفـات الحى لم نجد ما يصحح قبوله للسمع و البصر سوى كونه حيـا ولزم اقتضاء بمثل ذلك فى حق البارى تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء فى ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف البارى بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعـا ولا يرد عليه النقض بمثل الماشى والحسن الوجه لان استحـالته فى حق البارى تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال فى امثال هذه المقامات زيادة التوثيق و التحقيق وان الاذهان متفاوتة فى القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنـان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما فى كل واحد من مجـال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البـارى تعالى سوى الاجماع المستند حينئذ الى الادلة السمعية و لا خفـاء فى ثبوت الاجماع و قيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاى حاجة الى سائر المقدمات التى ربما يناقش فيهـا فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البـارى حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفـات قديمة هى الحيوة والسمع والبصر على ما بينا فى العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع

٩ (خاتمة) ارادته تعم جميع الكائنات وبالعكس خلافا للمعتزلة فى الاصلين وسيجئ فى بحث الافعال
متن

٢ فى انه حى سميع بصير شهدت الكتب الالهية واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة على الحيوة والحيوة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل ولا خفـاء فى ان الخلو عن هـذه الصفـات فى حق من يصح اتصافه بها نقيصة وقصور فى الكمال لا اقـل وباطل ان يتسم الواجب بالنقصان وبكونه اقل كمالا من الانسان فهذه بجملتها تفيد القطع وان كان فى البعض للجدال مجال و يثبت على اصل اصحابنا صفات قديمة هى الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم قـدم المسموع والمبصـر لجواز حدوث التعلق وما يقال انها نفس اعتدال المزاج وتأثير الحاسة او مشروطة بذلك لم فى الشـاهد فكيف فى الغايب
متن

والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصـار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة و يمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهى انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعى للمزاج الحيوانى على ما سبق او صفة تتبعهـا مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه و ليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به فى الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها فى الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراك و قد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما نقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحسـاس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم و يكون السمع علمـا بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر فى بحث العلم قلنـا يجوز ان يكون له صفة واحدة هى العلم لها تعلقات مختلفة هى الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنـا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصـارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبى وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفى الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر اعنى الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه ضده هو آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع و البصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس البـارى تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعـالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحهـا وكذلك اللمس والذوق (قال المبحث السادس فى انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبيـاء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعـالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس ما مر فى السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعنى الحى العالم القـادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محـال و ان نوقش فى كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما فى السكوت فلا خفاء فى ان المتكلم اكمل من غيره و يمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض و الجواب ههنا كما مر فى السمع والبصر و بالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب فى كون البـارى تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه و فى قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعـالى منافية للسكوت والآفة كما فى الخرس والطفولة هو بهـا آمر ناه مخبر و غير ذلك يدل عليهـا بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن و بالسريانية فانجيل و بالعبرانية فتورية فالاختلاف فى العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة و لغات مختلفة وخالفنا فى ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعانى

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هى التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة و بعض المعتزلة حيوته كونه يعلم ويقدر وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات متن

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ومثـل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لا تنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شممته فلم ادرك ريحه متن

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده فى الحى نقص او قصور فى الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا فى ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسى دون النفسى ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية جهـلا منهم او عنـادا اذ لا خفاء فى ترتب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعـالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث فى جسم ما و معنى تكلم البارى به خلقه فيه
متن

المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول، ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات البارى تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئى من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لاكلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لامحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لابالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لايقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولايحتمل البقاء حتى ان ماخلق مرقوما فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف لايكون قرآنا وانما القرآن ماقرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لايزداد بازدياد المصاحف ولاينتقص بنقصانها ولايبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولاعبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والا فلانزاع لنا فى حدوث الكلام الحسى ولالهم فى قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى ان يحمل مانقل من مناظرة ابى حنيفة وابى يوسف ستة اشهر ثم استقرار رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر (قال لنا ٩) استدل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لاحسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لامن اوجد الكلام ولو فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لايسمى متحركا وان الله لايسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم يسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى لايجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ماسبق نبذ من ذلك فى بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذلا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لابقاء له ولااجتماع لاجزائه حتى يقوم بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه لابذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى

٩ لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذلا ثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولابقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه لابه بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفعى الاجزاء كما فى نفس الحافظ ونفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا لايشترط فى القيام البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء يمتنع البقاء ضرورى وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة

متن

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لايكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم للنظم والمعنى جميعا لايمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفى التلبس ببعض اجزائه ولايشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال او المخزونة فى الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا (قال وان من أمر ونهى ٧) الوجه الثانى ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى ثم يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولايختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها او ربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولااطلبه فى نفسى او اطلبه ولااريده تناقض وسيأتى فى فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لايعلمه بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولايريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد وجدت فى كلام الامام الزاهدى من المعتزلة مايشعر بذلك حيث قال لانسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ماقال امام الحرمين فى الارشاد فان قالوا الذى يجده فى نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لايراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان مانجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ تكون ترجمة عما فى الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وزورت فى نفسى مقالة وقال الاخطل * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفى التنزيل ويقولون فى انفسهم واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى فيكون قديما لما مر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لاالمعنى القديم وجوابهما انه لانزاع فى اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

٧ ومخبر يجد فى نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه

متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثانى ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم وذلك مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى صلى الله عليه وسلم مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا فى المصاحف مقرونا بالتحدى مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ وارادا عقب ارادة التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص

متن

والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التى هى من صفات الحروف وسمات الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربى لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربى هو اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنى ومنزل على النبى صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم شيأ فشيأ بحسب المصالح فان قيل المكتوب فى المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدى ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور فى الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهى فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيأ من حيث وقوعه فى سياق النفى معنى اى ليس قولنا لشئ مما نقصد ايجاده واحداثه كما فى قوله عليه السلام وانما لكل امرئ ما نوى يقتضى قدمها انه لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شئ الا ترى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك او قلت فى حقه شيأ لم يكن الا هذا القول (قال لا لمجرد انه دال ٨) المشهور فى كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه اوجد اولا الاشكال فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ او الاصوات فى لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبى لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارى نفسه لا مثله وهذا الحكم فى كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح فى شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب فى كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع فى لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه فى لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظى رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى (قال واجراء ٧)

٦ ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبى عليه السلام مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا فى المصاحف مقرونا بالتحدى مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واقعا عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه تعالى اما بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد انه دال على كلامه القديم
متن

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاه برقومه فى اللوح او بحروفه فى الملك ويختص العربى منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفى علم الاصول واليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح المعتبر خصوص التأليف لا تعيين المحل فما نقرأه يكون نفس القرآن لا مثله ونثبت القول بعدم حلوله فى اللسان او المصحف للتأدب ودفع الوهم
متن

٧ واجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالكالمة من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما يرى فى الآخرة بلا كم وكيف او انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب
متن

هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربى المنزل المقرو المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعنى اصوات القارى التى هى من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا وندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعنى حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقرو بالقراءة المكتوب فى المصاحف المحفوظ فى الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا فى لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبى صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما ترى فى الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظى لا معنوى (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير فى كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فيما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف فى الازل بالكذب فى خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هى عليه وطريق اطراد هذا الوجه فى كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففى كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبنى على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبى عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى العقل وبين القبح العقلى بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه

٧
ان الاخبار بطريق المضى فى الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه فى ذلك الخبر لان الازلى لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان فى الازل
متن

في الازل لايتصف بالماضي و الحال والمستقبل لعدم الزمان و انما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لايزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة و العاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لايزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عليه السلام بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور على انك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لايزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

٧ الرابع ان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لايزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين

متن

٩ الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون المأمور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار

متن

٨

المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة

متن

نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة (قال المبحث السابع في صفات اختلف فيها ٧) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما يدريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا وصراطا قويما مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كالعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فحينئذ يجوز ان يكون البارئ تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء البارئ او علمه او قدرته نفس ذاته محال للامر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد

٧ اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكروا والتمسك بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب نفيها وبانها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني الثاني ان البقاء بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات فيدور او بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات او لا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا فيتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى او لا فيكون كالعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه محال للامر بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها نفسها او نفس بقاء الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثاني بايجابه جواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه وان لم يكن غيره

متن

بانه لماثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى بلابقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلامنها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما و بقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له و بقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن فى المكان بكون يخصه و يزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لازائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولابقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشئ عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هى نفسه الى غير ذلك على ماهو رأى المعتزلة قلنا لما سبق فى بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات و يرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا تثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد فى بقاء الذات قلنا خطابى و معارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الالقاطع الوجه الثالث للاشعرى ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لهما و يرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا و كما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى قالوا ان قول ابى جعفر الطحاوى له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطنبوا فى اثبات ازليته ومغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل و الترك واقترانها بارادته والعمدة فى اثباته ان البارى تعالى يكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولابد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولانسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلايكون الا فيما لايزال ولايفتقر الا الى صفة القدرة و الارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان البارى تعالى تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير فى الازل بل فيما لايزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما فى السموات وما فى الارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله اى معبود ولاشك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لايزال لافى الازل و الاخبار عن الشئ فى الازل لايقتضى ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو فى الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لايزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون فى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية انه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولانعنى بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام

٤ ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلابد من قيام صفة به نسميها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون ازلية كسائر الصفات ورد بان ذلك فى الصفات الحقيقية وليس الايجاد الامعنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لايزال قالوا تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لايزال لزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما فى السموات وما فى الارض وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وحقيقته انه فى الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لايزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء فى اوقاتها بكلمة ازلية هى كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه فى الازل ممنوع وعورضت الوجوه بانه لايعقل من التكوين الا الاحداث و الاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات الحقيقية كما مر وبانه لو كان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام وترتب عليه الاثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلتم انها غير القدرة المقرونة بالارادة وهل القدرة الاصفة تؤثر على وفق الارادة ولهذا قال الامام الرازى ان تلك الصفة اما ان تؤثر على سبيل ٣

ولاتثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل و لانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لايعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلايكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة و متعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون فى وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لاتستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك فى التكوين الذى يكون من الاعراض التى لابقاء لها قلنا و ما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل و الترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلاتكون الا جائز التأثير فلهذا لايلزم وجود جميع المقدورات و لما ذكرنا من ان القدرة جائز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى يسمونها التكوين يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلاتتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختارا بل موجبا ولايرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لاينافى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعنى ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع فى المخلوقات بحيث لايفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لايليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا اثر فى شئ واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لاتحقق له فى الاعيان وقد سبق ذلك فى الامور العامة (قال ومنها القدم ٢) اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى والوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وتجرى باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع فى قوله باعيننا اجيب

٣

الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلايكون الواجب مختار وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فقيل معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه اذا اثر شئ فى شئ فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لاغير متن

٢ والرحمة والرضا والكرم عند ابى سعيد والجمهور على انه قديم الذاته ومرجع البواقى الى الارادة متن

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات متن

بانها اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (الفصل الرابع في احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه بحثان البحث الاول في رؤيته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذد عنه الضرورة والبرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم ووجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وايضا الآية ما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية

﴿لاجل﴾

٩ ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون في الجنة خلافا لسائر الفرق ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة و لما اذا غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه واعترض على الاول بانه انما طلب العلم الضروري او رؤية آية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن تراني نفي للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في معناها والقوم انما يصدقون للنبي فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية اولا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبي تأخير رد الباطل كما في طلب جعل الاله ولا طلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل في الالهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة وعلى الثاني بان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكاك يستحيل معها الاستقرار ورد بانه يمكن ضرورة وان لم يقع اذ لزم وقوع الرؤية وانما المستحيل اجتماعهما

متن

لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرت من الاحوال والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال لتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حشالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص

وهو الاستقبالى قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتى ممكن ابدا وقد يقال فى الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن فى نفسه فيرد عليه انه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو اكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط قلنا ذلك فى الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشئ ولايكون داخلا فيه واما الشرط التعليقى فمعناه مايتم به علية العلة وآخر مايتوقف عليه الشئ وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية اوامتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فانتفت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشروط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلى عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما فى هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجئ الكلام على القرائن وقد يقال ان فى الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن ترانى ولم يقل لست بمرئى على ماهو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخصرا السائلون والآخر انه ليس معنى التجلى للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ماحكى ابن فورك عن الاشعرى وضعفهما ظاهر (وقال وثانيهما ٨) تمسك المتقدمون من اهل السنة فى امكان الرؤية بدليل عقلى تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم فى بعض الاعراض انها اجسام وفى الطول الذى هو جواهر متعددة انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر فى سمت وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شئ منها بآلة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهى اما الوجود واما الحدوث اذ لاثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبارى محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مشترك فيه الواجب لما مر فى بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المط واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا مايصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر فى الصحة على مافهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتبارى لايفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذى هو ايضا اعتبارى ووجه اندفاعه ان مالاتحقق له فى الاعيان لايصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثانى انه لا حصر للمشترك بينهما فى الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لايجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتبارى لاتحقق له فى الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض اذ لايسد احدهما مسد الآخر فلم لايجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلايلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لايجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشئ وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك

٨ انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهى ان الوجود او الحدوث وهو عدمى لايصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينها وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية مايصلح متعلقا للرؤية على ماصرح به امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية فلتكن علتها كذلك الثانى ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو العلة وذلك لانه ايضا عدمى ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق بالشئ من غير ان تدرك جوهريته اوعرضيته فضلا عن زيادة خصوصية كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر واعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لانعلمه ولو بعد التأمل الرابع ان مع الاشتراك فى العلة قد لا يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط او التفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية عند تحقق مايصلح متعلقا لها ضرورى واما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية لتحقق كسائر العاديات
متن

ماهو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لانعلمها عند ماسئلنا عنها وان استقصينا فى التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لايلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشئ الذى له الوجود الذى هو المتعلق للرؤية ضرورى بل لامعنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شئ عين حقيقته ولاخفاء فى ان حقيقة الواجب لاتماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لاتماثل حقيقة الفرس وجوابه مامر فى بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعرى الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضرورى الثانى انه يلزم على ماذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضرورى والجواب منع بطلانه وانما لاتتعلق بها الرؤية بناء على جرى العادة بان الله تعالى لايخلق فينا رؤيتها لابناء على امتناع ذلك وماذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتبارى محض لايقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لاتحقق له فى الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى وعلى ماذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئى من كل شئ وجوده وقال الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لانبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية

(قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لاخفاء فى ان اثبات وقوع الرؤية لايمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضى الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لايلتفتون الى ماسواه ولايرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجئ بمعنى الانتظار كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف والنص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها او مجاز تتعين فيها شهادة العقل والاستعمال والعرف واعترض بانه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتى بالفلاح والى قد تكون اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف بما لايتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما وقد يوجد بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول واجيب بان الانتظار لايلائم سوق الآية ولا يليق بدار الثواب وكون الى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه السلف وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى فى تعيير الكفار وتحقيرهم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اى الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف ومن السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه
متن

يوم بدر٭الى الرحمن تأتى بالفلاح٭وقوله٭وشمث ينظرون الى بلال٭كما نظر الظماء الى الغمام٭
وقوله٭كل الخلائق ينظرون سجاله٭نظر الحجيج الى طلوع هلال٭ولوسلم فالنظر الموصول بالى ليس
بمعنى الرؤية ولاملزوما لها لاتصافه بما لايتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبر والذل
والخشوع وتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى تريهم ينظرون
اليك وهم لايبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة
الى ثواب ربها على ماذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلاخفاء فى ان ماذكرنا
احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لايلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار
موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلاخفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقاة ولم يدل عليه
الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لاتخفى واما اعتبار حذف المضاف
فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذى لاتظهر فيه قرينة تعين المحذوف
وتمام الكلام فى الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصى عنها
من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية العقول للامام الرازى لكن الانصاف انه لايفيد القطع
ولاينفى الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين
عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة
التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ماورد فى الخبر كما سيجئ وهو لاينافى ماذكره البعض
من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنات وفى اجزية
الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
ليلة البدر لاتضامون فى رؤيته ومنها ماروى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل
موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله
عزوجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك
المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهى انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى حقيقة
كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة والحق انه لاحاجة الى هذا التفصيل لان المرئى
بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى حقيقة لاماله الصورة كالوجه مثلا ويدعون فى لزوم
المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان فى جهة
وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان

٧ الاول انه لو كان مرئيا لكان
بالضرورة مقابلا فكان فى جهة
جوهرا او عرضا متن

اما فى البدن او خارج البدن او فيهما ولكان فى الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لاتعقل الرؤية
ان لم تكن فيه ولاخارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئى اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه
فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولافساد فى ان يكون المعلوم
كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائى فيكون فى حيز وجهة اولا فيكون فى العين او
متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر اولا بتمامه فيتجزأ
او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم فى سلامة الحواس فيلزم الحجاب
بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شئ آخر مما فى الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية
الشيئين دفعة لاتعقل الا كذلك واما لامعها فيكون ما هو باطن فى الدارين مرئيا وما هو ظاهر
غير مرئى مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح فى الاجسام والجواب
ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاى شئ شاء ودعوى
الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم فى الشاهد فلايلزم فى الغائب لان الرؤيتين
مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما فى الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية
بلاكيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لابمعنى خلو الرؤية
او الرائى او المرئى عن جميع الحالات والصفات على مايفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية
فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا
المرئى بحاسة العين لابد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا
انما هو فى هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام
وعندنا بالعلم الضرورى (قال الثانى ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهى ان الرؤية
اما باتصال شعاع العين بالمرئى واما بانطباع الشبح من المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف
المذهبين وكلاهما فى حق البارى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه
الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ماسبق فى بحث القوى ولو سلم فانما هو فى الشاهد دون الغائب
اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية
الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهى انه لو جازت رؤيته
لدامت الكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى الجنة على الدوام والاول
منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك
من اللذات وجه اللزوم انه يكفى للرؤية فى حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية
لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب
الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط فى الشاهد اعنى رؤية الاجسام والاعراض
فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها لان الله تعالى
لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعى البطلان والجواب انه ان اريد جواز
ذلك فى نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعى البطلان بل قطعى الصحة والشرطية
المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان
العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها
فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر
من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضرورى بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات
دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير
ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة فى حق

٤
ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع
وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم
اللزوم ففى الشاهد خاصة
متن

٢
انه لو صحت رؤيته لدامت فى الجهة
فى الدنيا والآخرة لتحقق الشرط الذى
يعقل فى رؤيته من سلامة الحاسة وكونه
جائز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة وبحار هائلة لانراها
بعدم خلق الله الرؤية او لانتفاء شرط
خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيا
على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات
ثم لو سلم الوجوب فى الشاهد فلعلها
لاتجب فى الغائب لاختلافها بالماهية
او لاشتراطها بزيادة قوة قد لاتوجد
متن

الشاهدلكن لانسلم وجو بهافى الغائب عندتحقق الامرين لجوازان تكون الرؤيتان مختلفتين فى الماهية فتختلفان فى اللوازم اوتكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية فى الباصرة لايخلقها الله الا فى الجنة فى بعض الازمان ثم لايخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعنى الدنيوية والاخروية لماكانتامثلين لزم تساويهما فى الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعى ولانه اذا قيل ان لنا هنالك مرئيا آخر مقرونا بجميع ماذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الاانه لايرى لانتفاء شرط اوتحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام الرازى على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهماوبناه على قاعدة المتكلمين اعنى تركب الجسم من اجزاء لاتتجزأ انا نرى الجسم الكبيرمن البعيدصغيرا وما ذاك الالرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل فى الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولانراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لايقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانانقول فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوى فان اجزاء الجسم متفاوتة فى القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها تقع فى حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثانى بانه دور معية لاتقدم (قال الرابع ٢) هذه هى الشبه السمعية و اقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة فى الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هوالرؤية بمعنى اتحاد المفهومين اوتلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفى الآخر مثل ادركت القمر ببصرى ومارأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية و الاصول وائمة التفسير و بشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبربانه لايراه احد فى المستقبل فلورآه المؤمنون فى الجنة لزم كذبه وهو محال لايقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفى عليه يفيد سلب العموم ونفى الشمول على ماهو معنى السلب الجزئى لاعموم السلب وشمول النفى على ماهو معنى السلب الكلى فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لايراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانانقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ماقام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولاتطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لايحب كل مختال فخور ولاتطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفى اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفى وقيد قديكون لنفى التقييد وقديكون لتقييد النفى فمثل ماضربته تأديبا اى بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اى تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفى وما جاء نى راكبا اى بل ماشيا نفى للكيفية وما حج مستطيعا اى ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفى وعلى هذا الاصل يبتنى ان النكرة فى سياق النفى انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ماجانى رجل لابالنفى مثل قولنا الامى من لايحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفى الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفى الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفى مثل ما نام ليلى وماصام نهارى وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ماليلى بنائم وان كان ظاهره على نفى الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان متعلق النهى قديكون قيد النهى مثل لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى وقديكون قيدا للنهى اى طلب الترك مثل

٢
قوله تعالى لاتدركه الابصار فان ادراك البصر هوالرؤية اولازمها وقد نفى على سبيل العموم لان اللايق بالمقام والشايع فى الاستعمال فى مثل عموم السلب باسناد النفى الى الكل لاسلب العموم بنفى الاسناد الى الكل ثم يسبق الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لوسلم العموم فى الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه احاطة بجوانب المرئى او انطباع الشبح فى العين لما فى اللفظ من معنى النيل والوصول آخذا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية ولاكونها نقصا لتمتنع متن

لاتكفر لتدخل الجنة وان مثل وماهم بمؤمنين لتأكيد النفى لالنفى التأكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفى لالنفى الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق النفى فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقديكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا المطلوب فقديكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم يبينه القوم على ماينبغى فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام فى النفى لعموم السلب هوالشايع فى الاستعمال حتى لايوجد مع كثرته فى التنزيل الابهذا المعنى وهواللايق بهذا المقام على مالايخفى وثانيهما اى ثانى وجهى التمسك بالآية ان نفى ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج فى اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهوعلى الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفى الجواز والجواب اولا انه لوسلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لانسلم عمومه فى الاوقات والاحوال فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا ان هذا تمدح ومابه التمدح يدوم فى الدنيا والآخرة ولايزول ودفع بان امتناع الزوال انما هوفيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقديزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقديخلقها الله فى العين وقدلايخلق ثم لوسلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر فى العمليات دون العلميات وثانيا انالانسلم ان الادراك بالبصر هوالرؤية اولازم لها بل هورؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة الغيم به ولايصح ادركه بصرى وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولامن كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصرى ومارأيته تناقض انما يفيدماذكرنا لاماذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعارمن ادركت فلانا اذا لحقته وقدصار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ماذكرتم وهومستحيل فى حق البارى لم يكن لقوله لاتدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا امافائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها اوعلمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفى ادراك الابصار ولانزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولادلالة على نفيه وهذاينسب الى الاشعرى وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لاالابصار فلاتمدح فى ذلك بل لافائدة اصلا اللهم الاان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه البارى تعالى عن الجهة ولايستلزم نفى الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهريين منهم ان التمدح بنفى الرؤية يستدعى جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء لالامتناعها كالمعدوم حيث لايرى ولامدح له فى ذلك واعترض بان ذلك لعرائه عما هواصل الممادح والكمالات اعنى الوجود واما الموجود فيتمدح بنفى الرؤية التى هى من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لاتمدح فى ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بان هذا لايستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هوالوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفى رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج

٩ ليكون نفى ادراك البصر مدحا كما فى المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروائح والطعوم متن

تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات بصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال الممادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشئ في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتأمل (قال الخامس ٤) هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكابرة لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العلميات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح العموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اومن وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء ٢) سيقت الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام اوصوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله اومن وراء حجاب عطفا عليه وقسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية وزوالها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء الحجاب واو يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تقريره ان الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة اونرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى

٧ قوله تعالى لن تراني وان للتأبيد اوللتأكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقاة والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات متن

٣ الآية سيقت لنفي التكليم ونزلت حين قالوا للنبي عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية قلنا لم بل لبيان انواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية متن

٤ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه متن

لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن اوعن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربي بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف (قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا حملناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع انك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية (قال البحث الثاني ٩) اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا لا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على رأي الاشعري وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل في الادراك الحاصل عندها متن

٨ في العلم بحقيقته نع كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والمعلوم لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه متن

واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائية لايعلمها الاهو ولورؤى لرؤى عليها وفى قدرة الله تعالى ان يخلق فى الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية وحين روى ذلك عن ابى حنيفة رضى الله عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ماهو بمعنى اى جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لابدليل ولابخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه مالايعلمه من لايشاهد وليس هناك شئ هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية الى لفظ الخاصية كما قال القاضى ان خاصيته غيرمعلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته فى الجنة فقد تردد احترازا عن التشبيه (قال ثم هو كاف) اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانانحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعى تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والالم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة اوليست بمعلومة وايا ما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعنى كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة فى امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم فى النفس اى ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العينى بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ماتقرر فى موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة فى الاذهان فيصير كثيرا او يبطل التوحيد واجيب بانا لانسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولاعلم الواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد افراد الواجب لاالصور المأخوذة منه والمخل بالشخصية امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العينى على الصور وثانيهما ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف فى الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لايفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لانسلم انحصار طرق التصور فى ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضرورى بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضى اليه كما سبق (قال الفصل الخامس فى افعاله وفيه مباحث ٩) اولها فى خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التى للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لاافعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لاالى من اوجده الايرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولا عجب فى خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق فى الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحايف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بماورد فى الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لايثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقاله وتحرير

٨ واما الجواز فنعه الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولايتصور فى الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولابديهة او بالحد ولاتركب او بالرسم ولايفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع مقولية على الافراد لاالصور والثانى بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضى اليه متن

٩ الفصل الخامس من افعاله وفيه مباحث المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد صحة والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضى على ان تتعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة او معصية واما الجبر بمعنى انه لااثر لقدرة العبد اصلا لاايجادا ولاكسبا فضرورى البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذى به تتعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل مايقع به المقدور بلاصحة انفراد القادر وما يقع فى محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء فى التعبير والاوضح انه امر اضافى يجب من العبد ولايوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة متن

المبحث على ماهو فى المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد ولانزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع فى كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولايفيد ما اشار اليه فى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الاالوجوب وانه لاينافى الاختيار ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور فى كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولاخالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين مايتعلق قدرة العباد به و بين مالايتعلق فان تعلق الصفة بشئ لايستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لاتؤثر فى مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لاخالق الاالله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لاتتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولاكسبا وذلك للقطع من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة الماشى فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لابد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلامسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لاخالق سوى الله تعالى ولاتأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب وقريب من ذلك مايقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولايلزم منها وجود امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولايجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا ماقالوا

هو مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية ومايقع فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية و مايقع لافى محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هوكسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة اومعصية حسنا او قبيحافالاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وملخص الكلام مااشاراليه الامام حجة الاسلام وهو انه لمابطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهوانها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاو بقدرة لعبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدوران يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى فى الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عندالاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له و باعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهى خلق للرب ووصف للعبدوكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لنا عقليات وسمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لمامر فى بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلوكان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد و قد بين امتناعه فى بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جوازوقوعه بهمامع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهومحال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام فى بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولايجوز ان يكون محوجا الى سبب لابعينه لان غير المعين لاتحقق له وما لاتحقق له لايصلح سببا لوجود شئ فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد فى جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذى يفتقراليه جميع الممكنات لايكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفى بيان كون كل مقدور الله واقعا بقدرته وحده انه اولم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واماان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلتين و اماان لايقع بشئ منهما و هو ايضا باطل لان التقدير وقوعه فى الجملة ولان التخلف عن المقتضى لايكون الالمانع و ماذاك الاالوقوع بالقدرة الثانية فلاينتفى الوقوع بهما الا اذاوقع بهما وهو محال و ايضا لو وقع بقدرة الغير لمابقى لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجادالموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهومحال بخلاف ما اذااوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا لقدرته لاتعجيزا (قال الثانى ٤) الوجه الثانى من الوجوه العقلية ان العبد لوكان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها و اللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد و الانقص والمخالف ممكن فلابد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدارمن مخصص هوالقصداليه ولايتصور ذلك الابعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الايعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لاشعورله بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشى انسانا كان اوغيره يقطع مسافة معينة فى زمان معين من غير شعورله بتفاصيل الاجزاء والاحياز التى بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التى منها يتألف ذلك الزمان

٧ اما لعقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لوكان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لمامر من شمول قدرة الله تعالى متن

٤ الثانى لكان عالما بتفاصيله و بطلان اللازم يظهر فى النائم والماشى والناطق و الكاتب متن

ولابالسكنات التى يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة افلاك او بالحد الذى لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعورله بالاعضاء التى هى آلاتها و لابالهيئات و الاوضاع التى تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنهاان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعورله بالانامل من الاجزاء والاعضاءاعنى العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولابتفاصيل حركاتها واوضاعهاالتى بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لوكان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذلولم يتمكن من الترك لزم الجبر و بطل الاختيارلكن اللازم اعنى التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك امان يتوقف على مرجح اولا فعلى الثانى يلزم رجحان احد طرفى الممكن بلامرجح و ينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهومحال اوالانتهاء الى مرجح لايكون منه واذا كان المرجح ابتداء اوبالآخرة لامن العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن مالم يبلغ رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على مامر ولايخفى ان هذا انمايفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولايفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ماذكرتم استدلال فى مقابلة الضرورة فلايستحق الجواب و ذلك لانانعلم بالضرورة ان لنا مكنة و اختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيهاانه جار فى فعل البارى فيلزم ان يكون موجبا لامختارا وذلك لان جميع مالابد منه فى ايجاد العالم ان كان حاصلا فى الازل لزم قدم العالم وصدوره عن البارى بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذى لابد منه ولايتسلسل بل ينتهى الى امر ازلى يلزم معه الأثر و يعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جايز كما فى طريقى الهارب وقدحى العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلامرجح ورابعها ان المرجح الذى لايكون من العبد هوتعلق الارادة وخلوص الداعى و وجوب الفعل معه لاينافى الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا فى حصول المشية والداعية التى يجب معه الفعل اوالترك و لاخفاء فى انه ليس بمشيتنا و اختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى و ماتشاؤن الا ان يشاءالله وقوله قل كل من عندالله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هوالجبروان كان فى الحال الاختيار وان الانسان مضطر فى صورة مختار وعن الثانى بان للبارى تعالى ارادة قديمة متعلقة فى الازل بان يحدث الفعل فى وقته فلايحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل اوالانتهاء الى ماليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانهاحادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا و يحتاج الى دواعى مخصوصة متجددة من عندالله من غير اختيار للعبد فيها و عن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لاالقائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخراواصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لايتصور الابداعية لاتكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل و لايتمكن العبد من تركه و لانعنى بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذاوبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قدثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ماكان وماسيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ماعلم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لوكان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لابد من ترجح الفعل على الترك بلامرجح لايكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلامرجح وتسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل البارى تعالى وبان الوجوب بالاختيار لاينافى الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمه ازلى هى الارادة القديمة المتعلقة فى الازل بان يوجد الفعل فى وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل استقلال العبد و تمكنه من الترك متن

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلايبقى فى مكنة العبد وان كان ممكنا فى نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك و يعود المحذور ونوقض بفعل البارى متن

وكل ماعلم الله انه لايقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم و ان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر الى ذاته ولاشئ من الواجب والممتنع باقيا فى مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلايكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لايتمكن من اختيار الترك و هذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجاده لكن لاعلى وجه الاستقلال و الاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقداشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارى تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته و اختياره ويمكن دفعه بان الاختيارى مايكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا متحقق فى فعل البارى لان ارادته قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجايز ان يتعلق ح بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب اوالامتناع اذلاقبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلامحذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام فى المطالب العالية هوانه لماوجب فى الازل و قوع الفعل اولاوقوعه فى وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلى بل من الله تعالى وليس هوالعلم لانه تابع للمعلوم لامستتبع بل القدرة والارادة اذبهما التأثير فثبت ان المؤثر فى فعل العبد قدرة الله تعالى امابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل اوالترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد امان يريدالله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلايكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لاتتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل و الترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ماهو المذهب عندهم كما سيجئ (قال الخامس ٧) لوكان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم فى وقت واراد الله تعالى سكونه فى ذلك الوقت فامان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة اولايقع شئ منهما وهوايضا محال لامتناع خلو الجسم فى غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لايكون الالمانع ولامانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلوامتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهرا لاستحالة و امان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجح بلامرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواءهما فى الاستقلال بالتأثير وهولاينافى التفاوت فى القوة والشدة ودفعه الامام الرازى بان المقدور يقبل التجزى ولايتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين فى القوة غاية الامر ان احداهما تكون اعم واشمل وهو لايوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد يستدل ٤) للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه منها ان العبد لوكان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لايختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكرى الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا اوخصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لوكان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل مافعلناه سابقا بلاتفاوت وان بذلنا الجهد فى التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هوالامكان

٨ واما التمسك بان مرادة تعالى امالوقوع اواللاوقوع فرد بتجويز ان لايريد احدهما وان يقع خلاف مراده
متن

٧ الخامس لوكان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المرادان فى الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجح بلامرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوى فى الاستقلال لايمنع التفاوت فى القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى
متن

٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته على مثله وعلى خلق الجسم اذ لامصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل البارى كخلق الشيطان ولما صح سوال الايمان ولا الشكر عليه
متن

اوالحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولاتفاوت فى شئ منها باعتراف الخصم ولايرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انماتتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولاشك ان الاول احسن من الثانى واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واوضح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهى بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى فى ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لماصح ذلك اذلاوجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل اوالتقدير والتثبيت لانه عائد الى الحصول فى الزمان الثانى وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمدالله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولايتصور ذلك الااذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشئ آخر فان قيل لواستحق بخلق الايمان المدح لايستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لاالذم بخلق القبايح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لايقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر فى بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فاوجهه قلنا وجهه مااشار اليه ابو المعين النسفى رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ماهوالجبر ولامن العبد الى الله على ماهوالقدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهى مخلوقة هذا والاوجه ان يمحى من الكتاب و يثبت ماهو الصواب ثم لايخفى مافى الوجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لابمعنى اثباته فى نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لاتثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على انهم قاطعون فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لايتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبايح وانه لايقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح فى وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة فى نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة والمتمسكين بهما فى نفى كونه خالقا للشرور والقبايح وافعال العباد فلوتوقف حجيتهما على ذلك كان دورا (قال منها ماورد فى معرض التمدح ٧) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شئ او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل اوالفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لااله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلايصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لايدخل فى عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلايخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شئ وخالق كل شئ انا كل شئ خلقناه بقدر
متن

تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد
القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه فى موضع المصدر كما هو الظاهر فقد يفيد خلق كل احد
مثل خلقه فى الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شئ فقدره تقديرا
تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له
فى الملك على الاطلاق لانهم يخلقون بعض الاشياء والافعال ذكره بعد نفى الشريك
مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اى خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات
بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان
المختار نصب كل شئ اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ
خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه
فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشئ اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه
لابد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع
وقوع اسم الشئ عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقناه خبرا او صفة
على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة
(قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه
لاستغنائه عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على
حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة
ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصى
والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف فى كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما
يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما
يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية الا يرى انه مثل يقيمون
الصلوة ويفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور
فبالغوا فى نفى كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون فى قوله تعالى فاذا هى
تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث
اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخالق الا ان فى دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا
جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية فى الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير
الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما
والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى
لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه
ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم
بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما فى القلوب من الدواعى والصوارف والعقائد
والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعنى العلم بثبوت ملزومه اعنى الخلق وفى اسلوب
الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغى ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية
على نفى كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفى الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنفى اللازم اعنى علمه
بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل
بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق
هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفى
خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب

٧ اما على المصدرية المستغنية
عن الاضمار فظاهر واما على
الموصولية فلشمولها الافعال التى
يكتسبها العبد من الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات كما فى قوله
تعالى وعملوا الصالحات ويعملون
السيئات اذ فيها النزاع لا فى الايقاع
متن

٦ واسروا قولكم او اجهروا به
انه عليم بذات الصدور الا يعلم
من خلق هل من خالق غير الله
والذين تدعون من دون الله لا
يخلقون شيئا ماذا خلق الذين
من دونه متن

الامام بان ملائكة السماء الساعين فى انزال الامطار رازقون انما بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع
النبات والثمر كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم او جد خالق غير الله يرزق
من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح
والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى
هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان
للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة
الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون
الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم
ما فى الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على
وجه التقدير العارى عن الخلل وعلى الوجه الذى يقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه
الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اى الايقاع على قدر
مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله
تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اى تحصيل
صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثانى من افعال العباد افاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة
يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار
ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها مثل
فعال لما يريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهى متعلقة
بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام
على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة
الاساليب فى افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والمعاصى وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان او الحدوث مشترك بين الكل
بحيث لا ينبغى ان يخفى على العاقل فالهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف
تكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان
وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعما ومرادة له ومن قوله تعالى كتب فى قلوبهم
الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد
الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى
اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء
مع انه فعل اختيارى من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وما النصر
الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة
لما سيأتى من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ما تواتر ٢) الاحاديث الواردة فى باب القضاء
والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة
على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخارى ومسلم وغيرهما
وان وقع فى بعضها اختلاف رواية فى بعض الالفاظ فمنها ما روى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه

٨ رب اجعلنى مقيم الصلوة واجعله
رب رضيا متن

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
متن

٢ وما بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا
لشئ اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون كتب فى قلوبكم الايمان
انه هو اضحك وابكى هو الذى
يسيركم فى البر والبحر ما يمسكهن
الا الله الى غير ذلك متن

٢ معناه من الاحاديث الدالة على
كون كل كائن بتقدير الله تعالى
ومشيته متن

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا
واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومنى
على امر قدره الله على قبل ان يخلقنى باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ماروى على رضى الله
تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد
ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره
ومنها ماروى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدر
حتى العجز والكيس ومنها ماروى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام مامن قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن انشاء ان يقيمه اقامه وانشاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبى
صلى الله عليه وسلم كثيرا مايقول يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل له يارسول الله اتخاف
علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا
واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة ٢)
القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين
البصرى واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى مركوز فى عقول العقلاء المنصفين الخالين
عن تقليد اسلافهم وذكروا فى ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون
الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة
بين حركاته الاختيارية كالمشى على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش
والسقوط من السطح وماذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثانى ان كل احد
يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند
اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان فى الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار
الا الذى يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من
احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم
بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الرامى لا الآجرة الرابع
انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشى من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة
حدوثهما من الاول دون الثانى واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم
بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها
دونه ولهذا يقصد الحمار طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
انه يطلب مايحدثه المأمور ولهذا يتلطف فى استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه
من الافعال التى يحدثها المنهى وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
احداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ماهو متعلق
بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهى المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة
للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة
لله تعالى كاف فى حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهى والتمنى والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد
كونها مخلوقة للعبد على ماهو المتنازع فضلا ان تفيد العلم الضرورى بذلك والعجب من ابى الحسين
وهو فى غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهى آية الوقاحة حيث نسب جميع ماسواه
من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم
جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام فى نهاية العقول

٢ واما المعتزلة فمنهم من ادعى
الضرورة لان كل احد يفرق بين
حركة سقوطه وصعوده ويجد
تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده
ويحكم بحسن مدح من احسن وذم
من اساء وصحة طلب المشى من الصحيح
دون المقعد وصحة تحريك المدر دون
الجبل ولاشك فى ان مايطلبه او ينهى
عنه او ما يتمناه او يتعجب منه انما هو
فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتأمل
والجواب انها لا تفيد سوى ان من
الافعال ماهو متعلق بقدرته وارادته
واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع
كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه
اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا
آية الوقاحة فصدوره عمن هو فى غاية
الحذاقة لا يكون الا تعمية وتلبيسا
على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه
الى الحق حيث ذهب الى ان توقف
ترجح القادر احد طرفى الفعل والترك
على الداعى ضرورى وحصول
الفعل عقيب الداعى واجب او ينتفى
حينئذ استقلال العبد بالفاعلية
ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى
المأمور مع الداعى الذى هو بخلق الله
متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان
نفس الفعل كذلك قيل المراد
بالوجوب انا نعلم انه يفعل البتة مع
امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة
وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لزم
مع خلوص الداعى ايثار جانب الفعل
بحيث لا يتمكن من الترك فذاك والا فلا
فالوجوب بمجرد تسمية واعتقاد
الحصول رجم بالغيب وانما يكون علما
اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا
يستدل بنفى الفعل على نفى القدرة
والارادة   متن

انا باالحسين المخالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل
عقيب الداعى واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول
التى عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تنبه اصحابه انه رجع عن مذهبه فلبس الامر عليهم
وادعى العلم الضرورى بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور
الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بان قدرة العبد مؤثرة
فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول لا فى الثانى
لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب
الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فرحبا
بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لافرق فى العقل بين ان يأمر الله العبد
بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند
عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد
على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل
القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
فى هذه المسئلة وان مبالغته فى دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التعمية والتلبيس وزعم بعض
المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعى انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان
الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب
لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعى وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بمعنى الذى
ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعى صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته
فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية
والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذى يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين
لا الجبر المطلق الذى يقول به المجبرة وبطلانه ضرورى واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوى الامرين وانما العلم
فرع اعتقاد الوجوب الا يرى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم
فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل
بنفى الفعل عند تحقق القدرة على نفى الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) المتقدمون
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظرى فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
اما العقليات فرجعها الى خمسة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد
موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم
على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح ويذم على ما هو محل له
كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهى
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا يدخل فى قدرته بل ما لا يطيقه ارض ونحوه حتى
ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق
الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشى على الارض والصعود فى الهواء وكذا الثواب
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ماهو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه
الاول انه لولا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والامر والنهى والثواب
والعقاب وفوائد الوعد والوعيد
وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبى والشيطان وكلمات
التسبيح والهذيان وكذا بين مايقع
باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان
الثانى ان من الافعال قبائح يقبح
من الحكيم خلقها كالظلم والشرك
واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل
العبد واجب الوقوع على وفق ارادته
فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك لجواز
ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه
عند كراهته الرابع لو كان الله خالقا
لافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا
قائما قاعدا الى ما لا يحصى والجواب
عن الاول انه لا اشكال على من يجعل
فعل العبد متعلقا لقدرته وارادته واقعا
بكسبه وعقيب عزمه ولوازم فعل
المعتزلة ايضا لوجوب الفعل او امتناعه
بناء على المرجح الموجب والعلم الازلى
وجودا وعدما وعن الثانى بعد تسليم
القبح العقلى ان القبيح فعل القبيح
لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب
الوقوع فعلى وفق ارادة الله الموافقة
لارادة العبد عادة وعن الرابع انه
حماقة او وقاحة   متن

على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل و بعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير فى افعاله ويتولى مباشرتها باستقلال له ومنها بطلان الفرق بين الافعال التى تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبى صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التى لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها ابطلان الفرق بين الحركات التى تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح اوعدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين فى المخلوقية لله تعالى لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر الثانى ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما تكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده فى محل آخر الثالث ان فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون فى الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر فى بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس

كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطى على العقول وعنده تعمى القلوب التى فى الصدور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا تتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام فى بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السنى للمعتزلى آذيتنى اوطلبتك او اقبل على وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا فى ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازى رحمه الله فى سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقى وبلغ الامد الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها فى عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فى شئ وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعى مؤثر فى الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثانى الآيات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن التسبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم فى الكيس وجعل لزيد شريكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثانى الآيات الواردة فى الامر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم فى اذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا المجاز فى المسند او الاسناد وتوفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة التى يعترف بها الكل او المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعليق افعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤن الا ان يشاء الله

متن

ولااشكال ولااستقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه
لامانع من الايمان والطاعة ولاملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى ومامنع الناس ان يؤمنوا كيف
تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لايؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا و يقولوا انك خلقت
فينا الكفر وعاند واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع
من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد
وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكر
حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده و يعاقب على الباطل و يقدره
وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون
وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق
بالباطل و صدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول
وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة
وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ماشئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر
فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته
بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفى تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد
فصلها الامام فى كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات
واقتصر فى الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته فى ذلك
دليل الداعى الموجب ودليل العلم الازلى ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما
العدوان للاعتزال والافقدتم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده المواقف فى عدادهما فلامعول
عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسى عمرو بن
عبيد حين قال له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين
لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الغالب (قال خاتمة ٤) يشير الى ماذكره الامام الرازى
من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليها
فيها متعارضة متدافعة فعول الجبرية على انه لابد لترجح الفعل على الترك من مرجح ليس
من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر
والنهى وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال
الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم
وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لاتليق بالعبد الذى هو منبع
النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلاتليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلائل السمعية
فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع
والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على
القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لابد للترجح الممكن من مرجح يوجب انسداد
باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لاجبر ولاتفويض ولكن
امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره

٤ (خاتمة) امتناع الترجح بلا مرجح
وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود
الى الجبر وحسن المدح والذم والامر
والنهى وكون الافعال تابعة لقصد
العبد وداعية الى المقدور وكون العبد
منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه
والعبث والقبح فى الافعال بالقدر
والآيات والآثار متكاثرة فى الجانبين
فالحق انه لاجبر ولاتفويض ولكن
امر بين امرين اذ المبادى القريبة
على الاختيار و البعيدة على
الاضطرار فالانسان مضطر فى صورة
المختار متن

والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب
والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى
(قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى
وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها
نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق و التقدير
كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند
القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى
و قد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن
فى الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان
ايجاد مايتعلق منها بالمادة فى المادة مختلفا على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير متأتية لقبول
صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور
فيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول
الشر فى القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك
او الخير غالب عليه كما فى هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما
فى هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة
وجب فى الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر فى القضاء
وان كان مكروها غير مرضى (قال ثم لاخلاف فى ذم القدرية ٨) فقد ورد فى صحاح الاحاديث
لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفى كون الخير والشر كله بتقدير
الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة
الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون
بان الخير والشر كله من الله و بتقديره ومشيته لان الشائع نسبة الشخص الى مايثبته ويقول به
كالجبرية والحنفية والشافعية لاالى ماينفيه ورد بانه صح عن النبى صلى الله تعالى وسلم قوله
القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية
ولاخفاء فى ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن
وان من لا يفوض الامور كلها الى الله و يعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم
لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى
ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبى صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرنى باعجب شئ رايت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل
لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون فى اخر امتى اقوام
يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى وروى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى على ابن
ابى طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء
اوبوسط موجب والرضاء انما
يجب بالقضاء دون المقضى وعند
المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام
والكتبة او بمعنى الالزام فى الواجبات
خاصة وقالت الفلاسفة القضاء
وجود الكائنات فى العالم العقلى
مجملة والقدر وجودها فى موادها
الخارجية مفصلة ودخول الشر
فى القضاء بالتبعية متن

٨ حتى قال النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا وسموا بذلك لافراطهم فى نفيه
ومايقولون من ان المثبت له اولى
بالانتساب اليه مردود بقوله صلى الله
عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
اذا قامت القيمة نادى مناد فى
اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم
القدرية وبان من يضيف القدر الى
نفسه اولى بهذا الاسم من يضيفه
الى ربه متن

فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماوطئناموطئا ولاهبطنا واديا ولاعلونا تلعة الابقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ماارى لى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولامحمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ماذكر لا يدل الاعلى ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين على واولاده رضى الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال *شمرت ثوبى ودعوت قنبرا* قدم لوائى لاتؤخر حذرا* ان يدفع الحذار ماقد قدرا* وانه قال لمن قال انى املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدرى اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع مايتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدرى والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر فى محل القدرة اوخارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم فى ان المتولد هل يقع فى فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفى ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا فى كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بالآلة بمثل ماذكروا فى مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهى بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لاتظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعى اظهر فيها لان اكثر الدواعى انما يكون الى المتولدات والجواب مثل مامر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لافعل للعبد الامايوجد فى محل قدرته والباقى بطبع المحل وقال معمر لافعل للعبد الا الارادة ومايحدث بعدها انما هو بطبع المحل

٣فرع لما ثبت اسناد الكل الى الله بطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل مامر فى خلق الاعمال وقال النظام لافعل له الاما يوجد فى محل قدرته وقال معمر لا الارادة وقيل لا الا الفكر والباقى لطبع المحل لانه قد لايوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله كما فى السهم المرسل ورد بانه لمانع واما تمسكنا بانه لوكان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجيح بلا مرجح فى حركة جسم يجذبه قادر و يدفعه آخر فدفوع بمنع استقلال كل من القوتين فى تلك الحركة
متن

﴿وقيل﴾

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لوكان المتولد فعلنا لم يقع الابحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لانفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لايفعل واللازم ظاهر البطلان كما فى السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء فى تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لاينافى كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدى قادرين اذاجذبه احدهما ودفعه الآخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اولا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم فى الجملة الثانى انه لوكان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما فى حق البارى تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لوكان بقدرة العبد لزم ان لايوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ماصار الرامى عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط فى تأثير القدرة الحادثة مالايشترط فى القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها فى السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان مايقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لايكون مقدورا لها اصلا وانها لاتتعلق الابما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر فى الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفى مذهب الخصم (قال المبحث الثانى ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبى عليه السلام ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما فى الخلق يقال انه خالق الكل ولايقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة فى الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر مايقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكى انه دخل القاضى عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لايجرى فى ملكه الا مايشاء والتفصى عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولانقيصة ولامغلوبية له فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لاكرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هى الصفة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك وعلى عدم ارادته لماليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لايريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له فى نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لايقع البتة وبان من اخبره النبى الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لايريد قتله بل حيوته

٢فى عموم ارادته الحق ان كل كائن مراد له وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ولانه خالق للكل مريده وعالم بعدم وقوع مالم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير تمنى لارادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبائح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فجعلوا اكثر مايجرى فى ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بما لايراد والنهى عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضاء والمحبة والكل فاسد ولاتمسك لهم بمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لايأمر بالفحشاء ولايرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا لوشاء الله ماأشركنا ولا آباؤنا فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذبين وصرح آخرا بانه لوشاء لهداكم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة اوليتذللوا وليكونوا عبادا لى والثانى بعد تسليم كون الاشارة الى ماوقع بان المعنى مكروها بين الناس وفى مجارى العادات
متن

والجواب ان هذا تمن لارادة فانها الصفة التى شأنها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث فى هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولواننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل لاينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولوشاء الله لجمعهم على الهدى ولوشاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويحقق انهم فيها محجوجون وبوهقها مخنوقون ولظهور الحق فى هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على السنتهم ان مالم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن اكثر الآيات حمل المشية على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على مازعمتم فى الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعزوجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان هذا لايكون ايمانا والكلام فيه على ان فى بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لايؤمنون البتة فقال ابنه ابوهاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولايؤمنون على انه قال تعالى ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولاخفاء فى ان الايمان والهداية بطريق الجبر لايخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم فى المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا فى دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثانى ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف فى ملكه الثالث ان الامر بما لايراد والنهى عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لايكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لايريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لايطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهى فان قيل مأمور السلطان يبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لامطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هى موافقة الامر وانما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لاقضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولامن هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنفى ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولايرضى لعباده الكفر والله لايحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لوشاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم

على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله تعالى وكذبهم واباءهم فى ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لايتصور منه الظلم لان مايفعله بالعباد تصرف منه فى ملكه فالايتان نفى للظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان مايفعله القادر المختار لايكون الامرادا وابس فيهما انه لايريد ظلم زيد على عمرو لظهوران المعنى على انه لايريد ظلما منه واما نفى الامر والرضاء والمحبة فلانزاع فيه لمانى المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولايرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر فى الاشراك كما اذا قال القدرى استهزاء بالسنى وقصدا الى الزامه لوشاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق فى عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لاكذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لاكما زعم المستدل ولهذا صرح فى اخر الآية بنفى مشيئة هدايتهم وانه لوشاء لفعل البتة ازالة للوهم الذى ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون مابعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا اوالجنون فليخرج من مات على الكفر واوسلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لامرهم بالعبادة اوليتذللوا الى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصى فبشهادة الفطرة على تذلله وان تخرص وافترى كذا فى الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لى فتكون الآية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح فى فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور فى علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لايحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لايعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلاتكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفى مجارى العادات لاعند الله تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهى فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢) فى الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال البارى تعالى مع انها لاتتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذى يذكره اعنى المأمور به والمنهى عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن آثار فعله والى انهما بتفسير الخصم يتعلقان بافعال البارى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لايحكم بان الفعل حسن اوقبيح فى حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهى عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة فى ذاته ولابحسب جهاته واعتباراته

٢ المبحث الثالث لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص او ملاءمة الغرض او الطبع وعدمها فلانزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهى بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهى للقبح حتى لولم يدركا بالعقل ضرورة اونظرا كان الشرع كاشفا لامبينا

متن

حتى لوامر بمانهى عنه صار حسنا و بالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة اومقبحة فى حكم الله
تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل
فاى فرق بين المدعيين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى
ان الفعل امر به فحسن و نهى عنه فقبح و عندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به
اوقبح فنهى عنه فالامر و النهى اذاوردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته
اولجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل البارى و فعل
غيرالمكلف والمباح دون البعض وقدبينا تفصيل ذلك فى شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر
الاصول (قال انا ٤) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات
واعتبارات فيه و بعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لوحسن الفعل اوقبح عقلا لزم
تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب
من استحقه اذامات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثانى
لوكان الحسن والقبح بالعقل لماكان شئ من افعال العباد حسنا و لاقبيحا عقلا و اللازم باطل
باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفاقى و لاشئ منهما بحسن و لاقبيح
عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف
الفعل على مرجح بل صدرعنه تارة ولم يصدر اخرى بلاتجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى
الى الترجح بلامرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد
فيه نقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور
عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة
التى شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند
ابى الحسين ولوسلم فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار و لايوجب الاضطرار المنافى للحسن
وصحة التكليف واجيب بانه قدثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لايكون من العبد ويجب معه
الفعل و يبطل استقلال العبد ومثله لايحسن ولايقبح ولايصح التكليف به عندهم واما الاعتراض
بانه استدلال فى مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد عرفت جوابه الثالث لوكان
قبح الكذب لذاته لماتخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب
لانقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن و كذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل
والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبى
اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء
لاالكذب وهذا اذاسلم عدم امكان التخليص بالتعريض والافى المعاريض مندوحة عن الكذب
والجواب ان هذا الكذب لماتعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا
واما القتل ومحصله الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لوكان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع
المتنافيين فى اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب
فى الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى الغد حسنه وقديقرر اجتماع
المتنافيين فى اخبار الغدى كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه
اما حسن فلايكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول
وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى فى هذا الواحد وقديقرر بانه اما صادق
واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن

ومن السمع قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه
الاول لوحسن الفعل اوقبح لذاته
لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا
وظلما والضرب تأديبا وتعذيبا والكذب
او الصدق انقاذا واهلاكا الثانى
لوكانا بالذات لما اجتمعا كما فى اخبار
من قال لاكذبن غدا او هذا الذى
اتكلم به كاذب الثالث العبد لايستقل
بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولازم
من الله تعالى الا على مايستقل العبد به
واما الاستدلال بانهما لوكانا حقيقيين
وهما ثبوتيان لكونهما نقيضى اللاحسن
واللاقبح العدميين لزم من اتصاف
الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام
الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما
الداعى والصارف يتقدمان الفعل
و بانه اذا اختلفت الافعال حسنا
وقبحا بالذات او الاعتبار يبطل
اختيار البارى فى شرعية الاحكام
و تعيين الحلال والحرام فضعيف
متن

وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبح ذاتى ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب
فى كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها
بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس
بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقديورد ذلك فى صورة كلام غدى وامسى
فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق اولاشئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية
ثم يقتصر فى الغد على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
الغدى والامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحير فى حلها عقول العقلاء وفحول
الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل
وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق اوالكذب كما يكون حالا للحكم اى للنسبة
الايجابية اوالسلبية على ما هو اللازم فى جميع القضايا قد يكون حكما اى محكوما به محمولا على
الشئ بالاشتقاق كما فى قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولايتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد
اوحكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف
المرجع اختلافا جليا كما فى قولنا السماء تحتنا صادق اوكاذب اوخفيا كما فى الشخصية التى هى
مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق حكما للشخصية لاحالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا
والصدق حال للنسبة الايجابية التى هى حكم النقيض وحكم للشخصية التى هى الاصل فلم يجتمعا
حالين لحكم ولاحكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض
الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها
لكن الصواب عندى فى هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس
لوكان الفعل حسنا اوقبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر
من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولايعقل حسنه
اوقبحه ومع ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر
واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق
على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر
وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذى هو ايضا عرض فيلزم قيام
العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللا امتناع وبان صورة
السلب اعنى ما فيه حرف النفى لايلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودى و بعضها عدمى كاللاممكن الصادق على
الواجب والممتنع و بانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتى له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا
الدليل بانه يقتضى ان لايتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن
الشرعى عند التحقيق قديم لاعرض ومتعلق بالفعل لاصفة له وقدبينا ذلك فى شرح الاصول
السادس لوحسن الفعل اوقبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن البارى مختارا فى الحكم واللازم
باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لابد فى الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح
لايصح عن البارى بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لايصح تركه وفيه نفى للاختيار
واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولوسلم فالامتناع
لصارف الحكمة لاينفى الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان
يقصد الالزام اويراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل اوحسنه اذا كان صارفا عنه

اوداعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعى فى التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح اوالحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) للمعتزلة فى كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل رعاية الغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فى حكمه بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثانى ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتى ضرورى عقلى وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر فى النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق فى فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة فى الطبيعة وكأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لامر آخر الثالث او لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهى دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهى والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا فى القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا تقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد ينافى بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع او لم يقبح من الله تعالى شئ لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلى لا ينافى الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

١

٢ وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المتنازع الثانى من استوى فى غرضه الصدق والكذب وانقاذ اغريق واهلاكه يؤثر لصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح واوفق لغرض العامة واليق برقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوى ولا تساوى فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب البارى وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حينئذ الرابع او لم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشئ ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه بذاته وصفاته وانعاماته ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجية والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه فى معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لو لم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء عليهم السلام وقد مر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا فى بعض الافعال

متن

النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس او لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبى وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو فى غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض (قال المبحث الرابع ٩) لا خلاف فى ان البارى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجئ ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبايح لا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذى ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما فى تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثانى لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له فى كل فعل او ترك حكم ومصالح لا تهتدى اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى اللزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمعون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شئ ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا فى ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضرورى بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم ومشقة

٩ لا قبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه وان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل البتة ما وجب ويترك ما قبح فوقع الايقان على انه لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطروا فى تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية

متن

٧ لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما

متن

وتضرر لاقبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن اوامر الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم مالايطيقونه ويذمونهم على ذلك معزاين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولاكذلك تكليف علام الغيوب امالتنزه افعاله من الغرض واما لقصده حكما ومصالح لاتهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا فى تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لافى التكليف لاسرار اخر كما فى التحدى قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر فى ذلك التكليف وفى تثبيت استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يشير الى تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ماعلم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك اواخبر به كلها تكليف مالايطاق فنقول مراتب مالايطاق ثلث ادناها مايمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره بذلك ولانزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها مايمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين اوالنقيضين وفى جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل اولم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لايمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا فى الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها فى شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعادة كالصعود الى السماء وهذا هوالذى وقع النزاع فى جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى التحدى بمعارضة القرآن فانه لاخفاء فى وجوب كونه مما لايطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع فى امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولافهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو فى الجواز واما الوقوع فمنفى بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وبماذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة فى كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفى الوقوع لاالجواز فان قيل ماعلم الله اواخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله اوكذبه تعالى عن ذلك وكل مايلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لوكان لزوم المحال لذاته اما لوكان لعارض كالعلم اوالخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا فى نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة فى بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلايكون بقدرة العبد وهو معنى مالايطاق وذلك لان معنى مالايطاق ان لايكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلايكون التكليف الابغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة فى التكليف هى سلامة الاسباب والآلات

٢ فى الاول ماامكن فى نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام اوعادة كالصعود الى السماء لاما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والمستحيل لايتصور الاعلى سبيل التشبيه والنفى ولا ما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع فى الجواز والا فالوقوع منفى بحكم النص والاستقراء وفى التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والا فعلى قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لايكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لايؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تعالى وفى كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابى لهب مكلف بان يصدقه فى جميع ماجاء به ومن جملته انه لايصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه فى انه لايصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار اوبانه انما كلف التصديق بماعدا هذا الاخبار ضعيف
منه

لاالاستطاعة التى لاتكون الامع الفعل ولوصح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف مالايطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لايؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لوآمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لايقال لانسلم انه لوآمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتى بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لامنقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لايؤمن كابى جهل وابى لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلايكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين فى الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به فى جميع مايخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لايصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازى فى المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ماذكر لايدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم اواخبار للرسول بانه لايؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان فى حق مثل ابى لهب هو التصديق بماعدا هذا الاخبار وهذا فى غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ فى العادة عما وقع فى الجملة لاعما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التى لاطاقة بها لاالتكاليف (قال واما نفى الغرض ٩) ماذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفى بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لوكان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لابد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لايقال لعل الغرض يعود الى الغير فلاتتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفى مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لايقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لاانه يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على مايراه الفلاسفة وهذا لاينافى توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لايحصى لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شئ من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فمن ادلة القوم ماتفيد لزوم النفى كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا وتبعا للبعض ومنها ما يفيد نفى اللزوم كقولهم لابد من الانتهاء الى ما يكون البعض لغرض قطعا للسلسلة وقولهم لا يعقل فى مثل تخليد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام مما يشهد به النصوص وبكان يقع عليه الاجماع وبه يثبت القياس
منه

ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسايط كالاحساس ووجود مايلتذ به ونحو ذلك ومن الثانى وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى مايكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الاعند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث (قال (خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف٣) واو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعنى منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولاخفاء فى ان للافعال والتروك الشاقة تأثيرا فى اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ماكانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول اما اولا فلان الخالى عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولاغرض سوى ذلك اجماعا لانا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث او بخوف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هى الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لانم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شئ فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح العقلى فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم به لايقا بحال المنعم عليه فان افادة مالا ينبغى كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعيم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولاخفاء فى ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهى فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تأثيرا فى اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دايرا مع العمل كيف وجميع الافعال لا تفى لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات فى الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة فى اثبات الاستحقاق الى ماشرع من التكاليف على ما فصل فى علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذى يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لاغرض سوى ماذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تهتدى اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف فى خاص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ماذكرتم يشبه اجارة ولابد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الاف لا اجرة المثل والحق على ان القول بالقبح العقلى ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر فى تكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب

٣هو التعريض للثواب فانه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات الاية الثانى انه لاغرض سواه اجماعا لانهم لا تثبتون الغرض ونحن ننفى غيره فتعين الثالث ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا لما رتب عليه وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات ولا نسلم الاجماع على انه لاغرض سواه فقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل حفظ النظام وقيل امر لا طريق اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض الابعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت متن

دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولاخفاء فى ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اى جعله فى معرض الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا تنحل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل فى بادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما فى قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما فى تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغى ان يحمل كل مالا يدرك فيه جهة حسن من افعال البارى تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله انى اعلم مالا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم (الفصل السادس فى تفاريع الافعال٤) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لا قبح فى خلقه وفعله وان قبح المخلوق قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب ويقابله الضلال اى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلنى فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى * وانك لتهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى فى حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال فى معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه أئذا ضللنا فى الارض اى هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد فى طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم فى طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على مامر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعانى لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل فى يضل به

٤ وفيه مباحث المبحث الاول الهدى قد يراد به الاهتداء ويقابله الضلال وقد يراد الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية فى الدعوة الى الحق وفى الانابة وفى الارشاد فى الاخرة الى طريق الجنة والاضلال فى الاضاعة والاهلاك وقد يسندان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف البارى تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد فى طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بمعنى نصب الادلة او منح الالطاف والاضلال الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او منع الالطاف او الاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم يأباه ظاهر كثير من الايات متن

كثيرا او بواسطة الفتنة التى هى الابتلاء والتكليف فى تضل بهما من تشاء ونحن نقول بل الهداية هى الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر و بعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادى (قال المبحث الثانى الالطف والتوفيق ٤) خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هى التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لايعصى اذلاقدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لايخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقالت الفلاسفة هى ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية فى نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه ح لايستحق المدح بترك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفى كلام المعتزلة ان اللطف مايختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا و يخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لايكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذى يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) فى اللغة الوقت واجل الشئ يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت ومابين الموت والبعث ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى فى الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف فى ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لايكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذى هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لايكون على وجه القتل على مايشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لاخفاء فى ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان فى المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لاقطع بوجود الاجل وعدمه فلاقطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى ومايعمر من معمر ولاينقص من عمره الا فى كتاب وقوله عليه السلام لايزيد فى العمر الا البر اجيب بان المعنى ولاينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصفه اى لاينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما الحديث فخبر واحد فلايعارض القطعى وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبتته الملائكة فى صحيفتهم

٤ والعصمة خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية فالموفق لايعصى وبالعكس وقيل العصمة ان لايخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقيل خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين ويسميان المحصل والمقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لاداعى معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس فى معلومه ماهو لطف فى حق الكل ومن ههنا حملوا المشيئة فى مثل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة قسر والجاء متن

٢ الوقت وشاع فى الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولاحيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة فى ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى ومايعمر من معمر ولاينقص من عمره معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر فى العمر مع ان الخبر من باب ٦

فقد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ماقدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا فى ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل فى الملحمة الوف تقضى العادة بامتناع موتهم فى ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت فى المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثانى منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قدرة الله تعالى مغير الامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وحينئذ لانسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظى على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لامحيص عنه ولاتقدم ولاتأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثانى القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثانى لجواز ان لايكون الوقت الذى هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لايقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لاتحصى من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع الرزق ٢) فى الاصل مصدر سمى به المرزوق وهو ماساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيأ وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على مايراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا فى تفسير المعنى المصدرى التمكن من الانتفاع وفى العينى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد مايشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء

٦
الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة وتجويز تأخر الموت ليس تغيير العلم الله بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من النهى لا لما فى المحل من الموت متن

٢
ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق احد وقيل لينتفع به وقد يخص بالمأكول وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على اصلهم فى القبيح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعى فى تحصيله قلنا لارتكابه المنهى واكتسابه القبيح متن

مع الاختلال بما فى مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اى المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى وفيه معنى الاضافة ولايشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به اواخذ الرزق مصدرا من المبنى للمفعول اى الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لوكان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهى عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما فى مباشرة الاسباب لان السعى فى تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهى كالغصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير مايباع به الشئ[٢]) طعاما كان اوغيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب فى ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لااختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبماله اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كالامر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان (قال المبحث السادس[٩]) لما لم نقل بوجوب شئ على الله كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام فى تفاصيلها وانعقد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لاالى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة ومايشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه دخلا فى استحقاق الذم وقد عرفت مافيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع مايحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به مراد الثانى ان منع اللطف نقض لغرضه الذى هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لايكون نقض المأمور به مرادا اوغرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية اوتقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولانم ان ايجاد القبيح قبيح وقدم الرابع ان الواجب لايتم الابما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لووجب اللطف لما بقى كافر ولافاسق لان من الالطاف ماهو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ماذكرنا بما قيل ان الكافر اوالفاسق لايخلو عن لطف فلذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ماهو لطف فى ايمان زيد لطف فى ايمان عمرو فليس فى معلوم الله تعالى ماهو لطف فى حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها ولوشاء ربك لآمن من فى الارض جميعا ولوشاء ربك لجعل الناس

[٢] السعر تقديرمايباع به الشئ ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولوكان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هوالله تعالى وحده خلافا للمعتزلة متن

[٩] ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة اويحصلها ويبعده عن المعصية لاالى حد الجاء واستدلوا بانه لوجاز منع مايقرب الى المأموربه لكان غيرمراد وهوتناقض وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب اوتحصيل فيقبح وبان الواجب لايتم الابما يحصله اويقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لايبقى كافر ولافاسق وبانه لووجب لما اخبرالله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء متن

امة واحدة فلوشاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك ممالايحصى سيما فى اواخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مراء لانه لايدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله كذب بل على ان قول الكفرة لوشاء الله مااشركنا ولاآباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيئته ورضاه وامره على ماقالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه اباءنا والله امرنا بها الثانى انه لووجب لما اخبرالله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لايطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولوفى حق من علم الله انه لايجدى عليه اللطف الثالث انه لووجب لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف (قال الثانى العوض وهو نفع خال عن التعظيم[٣]) يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام ومايجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله الآلام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبانزاله الغموم التى لاتستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضرورى او مكتسب او ظن بوصول مضرة اوفوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر او اباحته اياها كالصيد اوتمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لامثل الم الاحراق حين القى صبى فى النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مماوجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثانى مماوجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما فى تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لايتبين انقطاعها كيلايتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلايتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزأ من عقابه بحيث لايظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية لئلا ينقطع المه وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر معلوم اومظنون ولايكون دفعا عن نفسه ولامفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبى الملقى فى النار فان الايلام اذا كان مستحقا اومشتملا على نفع اودفع ضرر اوعاديا لايكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة فى بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لابأس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء السيئة فهى عقوبة لاعوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤلم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجاء اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضى وعلى الله تعالى عند ابى على لان التمكين وعدم المنع بعلم اونهى اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه وللقاضى ماورد فى الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء ومائبت فى الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة

[٣] فى مقابلة مايفعل بالعبد من الالم ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لايكون مستحقا ولامشتملا على نفع اودفع ضرر ولا عاديا قالوا والالم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى اومن مكلف لاحسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى اووافعا بامره اواباحته اوتمكينه فالعوض عليه واختلفوا فى لزوم دوام العوض وفى لزوم العلم عند الايفاء بكونه حقه وفى جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفى وجوب كون العوض فى الآخرة وفى حبوطه بالذنوب وفى جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا فى ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون فى الدنيا ام فى الآخرة وفى ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم متن

القطعى مع انه لايدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشى عن السباع . الاموال عن الضياع حتى لايجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما فى استعمال البهائم او باباحته كما فى ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما فى المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم فى كونهما لطفا فالجمهور على انه تتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير منهما كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابى على كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابى هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا فى انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفى الثواب قصد التعظيم به بما لايثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه فى الاعواض المقابلة بالضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه فى الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل لعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه اذ لانفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضى لايصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجانى والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما فى الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة فى ذلك متأكدة ومنها اختلافهم فى ان العوض هل يجب ان يكون فى الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز فى الدنيا ولايحبط اصلا لعدم الدليل على النقيض وفى انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام وتحسن المحن لمجرد العوض كما هو رأى ابى على بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم فى الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأى الضميرى ام لابد من كلا الامرين كما هو رأى ابى هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة ومايقال من ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو فى حق من يوقف من تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقتة تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضميرى فى ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة فى ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا فى انها تكون فى الدنيا ام فى الآخرة وفى ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفى ان عاقبة امرها ماذا وفى بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتنى كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل فى الدنيا وقيل فى النار بتخفيف العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتى) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتى فى مقصد السمعيات على التفصيل (قال الرابع الاخترام ٤) ذهب بعض

٤ اذا علم من المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقى لما فى تركه من تفويت الغرض وجمهورهم على انه لايجب لان التفويت انما هو بفعل العبد متن

المعتزلة الى ان البارى تعالى اذا علم من المؤمن من المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان فى تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لايجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لابالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ماروى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان فى علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولايتوب فلايجب الاخترام كما لايجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولاتبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو على انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولا وسوسته (قال الخامس الاصلح ٨) ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده فى الدين والدنيا وقال البصريون بل فى الدين فقط فيعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح فى الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى مايمكن فى معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم فى المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم فى صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطى المأمور مايصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لايجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع فى حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل واكل والافلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لااضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو فى حكيم محتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون للشئ بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام فى الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شئ على الله وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والافات الثانى يلزم على ماذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ماهو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم حينئذ ان لايجب عليه شئ مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان الاصلح لهم الخلود لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لاخفاء فى ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تعجيز مشقة فلا يكون انقاذا من علم انه يعود اصلح مع انه تعجيز راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر

٨ الخامس الاصلح للعباد فى الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من من الاصلح لكل احد حتى ليس فى المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل اليها وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلوص الداعى والقدرة قطعى ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات ولوجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل احد ما هو الاصلح لعبيده ولزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود فى النار وان يكون كل ما يفعله بالعباد اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته من اللطف وان تكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء لدفع الابتلاء وان يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء وان لا يبقى له فى التفضل مجال ولا تكون له خيرة فى الافضال متن

يضبطونه فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لاالى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة فيما اذازاد من الدواء على القدر الذى فيه الشفاء اجيب بانه لايعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لاالدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء فى القدر الزايد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة فى الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ليس ينفع مثلا النافع فى الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس ينفع لان عمله ليس فى دفع تلك الحرارة التى هى المرض بل فى اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح فى الدين فانه لايتقدر بقدر ولاينتهى الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لالتناهى قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لاتعتبرون فى وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لايدركه بل يقع فى العقاب ولو انه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلاخفاء فى ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى اباجهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبين ابى جهل فى الانعام والاحسان ورجع فضل النبى عليه السلام الى محض اختياره من غير امتنان وان منع اباجهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لمابقى للتفضل مجال ولم يكن لله خيرة فى الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد

(الفصل السابع فى اسمائه وفيه مباحث)

معظم كلام القدماء فى هذا الفصل شرح معانى اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال والمتأخرون فوضوا ذلك الى ماصنف فيه من الكتب واقتصروا على مااختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على مايعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ماهو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلاخفاء فى تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعرى

٤ هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وضعه او ذكره فتغايرها ضرورى وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما فى قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لاهو ولاغيره كالعالم مبنى على انه اخذ المدلول بحيث يعم التضمن واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مع انه يوهم ان المتنازع اسم وليس كذلك ضعيف اذ قد يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لاينافى وحدة الذات فان قيل لاخفاء فى تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا يظهرما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما فى كتب زيد وقد يتعلق بالدال كما فى كتبت زيدا حتى كان اسكل لفظ وضعا علميا بالنسبة الى نفسه كما فى قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ماهو ذات المسمى كالانسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد ان تورث هذه الاطلاقات اشتباها فى اطلاق ان الاسم نفس المسمى ام غيره متن

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وماهو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لايقال انه هو ولاغيره كالعالم والقادر وكل مايدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقى فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعين ولاغير وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى فى الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع فى قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع فى الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ماتعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هى للاصنام التى هى المسميات دون الاسامى واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما فى قولنا زيد مكتوب وثلاثى ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت فى الازل معنى الالهية والعلم ولايلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثانى بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لايليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما فى قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال مالايخفى او لفظ الاسم مقحم كما فى قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التى ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان فى تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى ان فى الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولاقائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمى او عربى ثلاثى او رباعى والمسمى معنى لايتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا فى المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثانى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لاتعدد فيه واجيب بان النزاع ليس فى نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت فى اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لاننكر اطلاق الاسم على التسمية كما فى الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقى وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لايكاد يصح لان النزاع ليس فى اسم بل فى افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على مايشهد به كلامهم الايرى انه لواريد الاول لماكان للقول بتعدد اسماء الله تعالى
وانقسامها الى ماهو عين اوغير اولاعين ولاغير معنى و بهذا يسقط ماذكره الامام الرازى من ان لفظ
الاسم مسمى بالاسم لا الفعل و الحرف فههنا الاسم و المسمى واحد و لايحتاج الى الجواب
بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع
له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الاان وجه تمسك الاولين ان فى مثل سبح اسم
ربك اريد بلفظ الاسم الذى هو من جملة الاسماء مسماه الذى هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به
مسماه الذى هو الذات الالهية الاانه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان فى قوله
تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك
مماهو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذى هو ذات الواحد الحقيقى الذى
لاتعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر انليس الخلاف فى لفظ الاسم وانه فى اللغة موضوع للفظ
الشئ اولمعناه بل فى الاسماء التى من جملتها لفظ الاسم ولاخفاء فى انها اصوات وحروف
مغايرة لمداولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلاخفاء فى ان مدلول اسم الشئ ومفهومه
نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو اغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشئ ذاته
فاوجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع فى كلام قد يراد به معناه
كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع
بازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح
وتفصيل فى فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءنى انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها
كالناطق اوعارض لها كالضاحك فلايبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه فى ان اسم
الشئ نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثانى ٧) لاخلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات
على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولامنع
وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه مما يستحيل فى حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة
يجوز واليه مال القاضى ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالى رحمه الله فقال يجوز
الصفة وهو مايدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات و يشكل
هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرميم اسما للرم من العظام اى بلى وباسماء الزمان
والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد ورد تمام
تحقيق الفرق فى فوايد شرح الاصول لنا انه لايجوز ان يسمى النبى صلى الله وسلم بماليس من اسمائه
بل لوسمى واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل
كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكرى وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان
اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعى وهذا مايقال انه لاخلاف فيما رادف الاسماء
الواردة فى الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعى
لايثبت الابدليل شرعى والقياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية
من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالى اجراء الصفات اخبار بثبوت مداولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية
فانه تصرف فى المسمى لاولاية عليه الاللاب والمالك ومن يجرى مجرى ذلك فان قيل فلم لايجوز مثل
العارف والعاقل والفطن والذكى وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تمنع
فى حق البارى تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اى يحبسه ويمنعه والفطنة

٧ المبحث الثانى اسماء الله تعالى
توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضى
مطلقا وللغزالى فى الصفات وتوقف
امام الحرمين ومحل النزاع مااتصف
البارى بمعناه ولم يرد اذن ولامنع
به ولا بمرادفه وكان مشعرا باجلال
من غير وهم اخلال لنا انه لايجوز فى
حق النبى صلى الله عليه وسلم بل
لايرتضيه آحاد الناس قالوا شاع فى
سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال
الامام الحل والحرمة من احكام الشرع
فيتوقف على دليل شرعى ولاعبرة
بالقياس فى الاسماء والصفات قلنا
التسمية من العمليات وقال الغزالى
اجراء الصفات اخبار بصفات
مدلولاتها فيجوز بدلايل اباحة
الصدق بل استحبابه الا المانع بخلاف
التسمية فانه تصرف فى المسمى فلا
يصلح الالمن له الولاية وانما لم يجز
مثل العارف والفطن لما فيه من وهم
الاخلال ولا بمثل الحارث والزارع
لعدم الاجلال متن

والذكاء بسرعة ادراك ماغاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى ماوان الدراية تشعر بضرب
من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية ومافيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم
والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر
والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامى قلنا لايكفى فى صحة الاجراء على الاطلاق
مجرد وقوعها فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لايخلو عن
نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات ولاخفاء فى تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع مايكون باعتبار الجزء لتنزهه
عن التركب واختلفوا فى الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور
على انه علم لذاته المخصوصة و كونه مأخوذا من الآله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا
من اله يأله او وله يوله اولاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل
الصحيحة والفاسدة لاينافى العلمية ولا يقتضى الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضى العلم
بالموضوع له ولاسبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله
تعالى وبانه يكفى معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود
فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لايعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى
لايكون الاحسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك
بالحس ويتصور فى الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولااشارة الى البارى تعالى وبان العلم لايكون الالغرض
التمييز عن المشاركات النوعية اوالجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضى تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهى الاضافات
والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء
المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر
بها فى علم الغيب عنده وورد فى الكتاب والسنة اسامى خارجة عن التسع والتسعين كالبارى
والكافى والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر
والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذى الطول وذى المعارج وذى الفضل والخلاق
والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل فى النهار
ومولج النهار فى الليل ومخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى والسيد والحنان والمنان ورمضان
وقد شاع فى عبارات العلماء المريد والمتكلم والشئ والموجود والذات والازلى والصانع والواجب
وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفى الزيادة بل
لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثانى ان قوله من احصاها دخل الجنة فى موقع الوصف
كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات اوان
هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه مما يختص لمعرفته نبى اوولى وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف
بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتى الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون
زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ماعداه وان يكون داخلا فيها الايعرفه
بعينه الانبى اوولى الثالث ان الاسماء منحصرة فى التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها
غير مذكورة فى الصحيح ولاخالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان فى اسنادها

٧
مداول الاسم قد يكون نفس الذات
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
وبعض العوارض من الصفات
والافعال والسلوب والاضافات
وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى
ولاخفاء فى امتناع الثانى واختلفوا
فى الاول وزعموا انه فرع الاختلاف
فى العلم بالذات وليس بشئ لجواز
ان يكون الواضع هو الله تعالى
او يكفى العلم بالذات بوجه ما فلهذا
ذهب المحققون الى ان الله علم للذات
فان قيل ما بصح اتصاف البارى تعالى
كثير جدا وقد ورد فى الكتاب والسنة
ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه
الحصر فى التسعة والتسعين قلنا بعد
تسليم دلالة اسم العدد على نفى
الزيادة ويجوز ان يكون قوله صلى الله
عليه وسلم من احصاها دخل الجنة
فى موقع الوصف ويكون الاسم
الاعظم داخلا فيها مبهما لايعرفه
الاالخاصة او خارجا وزيادة شرفها
بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية
المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين
مما ضعفه كثير من المحدثين
متن

ضعفاوعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اى جعل الاسماء التى سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ماقال بعض المحدثين انه صح عندى قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقى ينبغى ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها والتأمل فى معانيها

(قال المقصد السادس فى السمعيات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام ومايلايمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول فى النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة (قوله المبحث الاول النبى انسان بعثه الله لتبليغ مااوحى اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى واعترض بماورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تعالى بكتاب اوالهام اوتنبيه فى المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لاتحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبى فيما لايستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لاتفى بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع مافيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنايع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها فى حفظ نظام العالم على ماسيجئ والحاصل ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يتكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى عز وجل فيستحيل ان لايوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا فى ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما فى خلق الاغذية والادوية التى لاتتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لايتجاسر عليها العقلاء ولايفى بها الاعمار وخلق الابدان التى لبس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر فى البقاء الى اجتماع لاينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبايح الجازم بان شرفه وكماله فى العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاياتها من الامتثال والاجتناب وانه لايستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان ببعض منها والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا

٢ خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لاتحصى لطف من الله تعالى ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا عنه خلافا للحكماء وبعض المتكلمين ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل

متن

الى المحاسن نافرا عن القبايح بمنزلة الخطاب فى كونه دليلا على الامر والنهى اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لامعنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما فى جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلولم يكن له بيان من الشارع لكان فى ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لابد من النبى البتة ولهذا كان فى كل عصر للعقلاء نبى او من يخلفه فى اقامة الدليل السمعى وكان الغالب على المتمسكين بالشرايع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين بذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع فى الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان فى ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولايقبح تركها على ماهو المذهب فى سائر الالطاف ولاتبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال وللمنكرين ٤) المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولااعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك من على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد اوباش من الطوايف لاطائفة معينة يكون لها ملة ونحلة وبالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولاسبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهى للبراهمة ان ماجاء به النبى اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبى او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبى واياما كان لاحاجة اليه فان قيل لعله لايكون حسنا عند العقل ولاقبيحا فانما يفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لايعارض تنجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان مايوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبى ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لايستقل فيدله عليه ويرشده ومايخالف العقل قد لايكون مع الجزم فيدفعه النبى او يرفع عنه الاحتمال ومالايدرك حسنه ولاقبحه قد يكون حسنا يجب فعله اوقبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لاتنحصر فى بيان حسن الاشياء وقبحها على ماتقدم الثالثة ان العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو عبث لايليق بالحكيم اذ لايشتمل على فائدة للعبد لكونه فى حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولاللمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق فى معرفته والفناء فى عظمته والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم فالتكليف صرف الى ماذكرتم لاشغل عنه على ماتوهمتم الرابعة وهى لاهل الخلاعة المنهمكين فى اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيئات لايشك فى ان الصانع الحكيم لايعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد فى الحج والصلوة وكغسل بعض

٤
شبه احداها انها تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولاسبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضرورى الثانى انها عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك ومالم يحسن ولم يقبح يفعل حسب المصلحة ورد بانها تعاضد العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لايستقل وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون الطريق فيما لايدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة مظنة اختلال النظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لاينتفع به العبد لتضرره ولا المعبود لتعاليه مع مافيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه جدا غالب الرابع ان فى الشرايع مايشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتأكيد للملكة الامتثال عند الظاهريين وحكم واسرار خفية ظاهرة على المحققين الخامس القدح فى المعجزة وسيأتى ان شاء الله تعالى

متن

الاعضاء لتاوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتأكيد الملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لايعلمها الا الله والراسخون فى العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين فى بحار اسرار الشريعة الخامسة القدح فى ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها سيأتى باجوبتها (قال المبحث الثانى المعجزة ٧) مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ماهو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأى الاشعرى ان ههنا تجوزا آخر هو استعمال العجز فى عدم القدرة كالجهل فى عدم العلم وهو فى الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما قدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرار الا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة فى العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التى تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازى وفيه نظر اما اولا فلانه لابد من قيد الظهور على يد المدعى ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتى ماظهر منى فى السنين الماضية فقد صرحوا بانه لاعبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هى فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هى امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ماهو متقدم غير مقرون بالتحدى ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدى كما اذا قال معجزتى مايظهر منى يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدى مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعوته وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اينا اقرأ وبالتحدى يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدى قالوا ويكفى فى التحدى ان يقول آية صدقى ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتى ولا يأتى احد بمثلها فعلى هذا لاتكون معجزة نبى ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثانى ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبى اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان هو مظنة البعثة كما فى حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اى ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبى وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله فى العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك

٧ امر خارق للعادة مقرون بالتحدى وعدم المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى وبعضهم مقارنة زمن التكليف اذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا لقصد التصديق

متن

القوا

القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه تراخى الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لايصح من ذلك النبى تكليف الناس بالتزام الشرع تاخر الانتفاء المعجزة او العلم بها لكن او بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضى ثم المراد بعدم المعارضة ان لايظهر مثله ممن ليس بنبى واما من نبى آخر فلا امتناع وزاد بعضهم فى تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون فى زمان التكليف لان مايقع فى الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان مايظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لايشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم (قال واما امكانها فضرورى ٦) قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لاتثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لايفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطة حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة فى نفسها ممتنعة فى العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضرورى وابداعها ليس ابعد من ابداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لاينافى الامكان الذاتى على ماسبق فى صدر الكتاب وعن الثانى بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لايستحق الجواب واما وجه دلالتها اى وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة فانها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بصدقه كما اذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر فى العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين فى العلميات التى هى اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن فى افادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لايقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفى الدلالة على الصدق والجزم به وهى انواع الاول احتمال ان لايكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصية فى نفسه او مزاج فى بدنه او لاطلاع منه على خواص فى بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لايطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثانى احتمال ان لايكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكرر عادة لاتكون الا فى دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغ

٦ وكذا امكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك فطولب بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال لا استدلال بقياس الغائب على الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمالات لا يثبت معها المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعى لخاصية فى نفسه او مزاج فى بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص او الاوضاع الفلكية او الى ملك او جنى او غير ذلك الثانى ان يكون ابتداء عادة او تكريرا بما لايكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما يعارض ولم يعارض لغرض او عورض ولم ينقل لمانع الرابع ان لايكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض او لثبوت غرض آخر كلطف لمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبى آخر او ابتلاء للعباد او اضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب فى اخباره وما ذلك الا بالسمع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لاتنافى حصول العلم القطعى كما فى سائر العاديات وتفصيلا اولا بانا بينا ان لا مؤثر سيما فى مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على ان مجرد التمكين كاف فى افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا انه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام وكمال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ما غلب على اهل زمانه كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى عليه السلام والموسيقى فى زمن داود عليه السلام والفصاحة فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لاخفاء فى ترتب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على انا لا ندعى سوى انها تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا او لم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنا من قال باستحالته لافضائه الى التعجيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة او لان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل او لان التسوية بين الصادق والكاذب سفه وخامسا انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشأت الرسالة فيك

متن

الى من يقدر المعارضة اولمواضعة من القوم و موافقة فى اعلاء كلمته اولخوف اولاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بماهواهم اوعورض ولم ينقل لمانع ازابع احتمال ان لايكون لغرض التصديق امالانتفاء الغرض فى فعله على ماهوالمذهب واماالثبوت غرض اخر مثل ان يكون لطفا بمكلف اواجابة لدعوته اومعجزة لنبى اخراوابتلاء للعبدلينال الثواب بالتوقف عن موجبه اوالنظروالاجتهاد فى دفعه كما فى انزال المتشابه اواضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب فى اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولابدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهوعلى الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغيردليل السمع فى حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لابالنفى ولا بالاثبات كما يحصل فى المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالى باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لامؤثر فى الوجود الا الله وحده سيما فى مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف فى افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلا منافيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ماغلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى والموسيقى فى زمن داود والفصاحة فى زمن محمد صلى الله عليهم وسلم وثالثا انه لاخفاء و لاخلاف فى ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دالة على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم اوكلام النفس اوغيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاى غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ماقال القاضى ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلوظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبى والمتنبى وهوسفه لايليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه و بتصديق الله اياه من غيرافتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يصح التمسك بخبر النبى فى اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على مامر والى هذا يشير ماقال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لتنوب عنى من غيرقصد الى اخبار واعلام بماثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لااخبارا واما لو تم لانفى الكذب عنه بغير خبر النبى على ماسبق فلا اشكال (قال خاتمة٢)
لاخفاء فى ثبوت النبوة بخلق العلم الضرورى كعلم الصديق رضى الله عنه و بخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل فى نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالب و يوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل

٢ طريق اثبات النبوة على الاطلاق على المنكرين هو المعجزة لاغير وهذا لاينافى خلق العلم الضرورى بها او ثبوتها باخبار من نبى آخر او كتاب
متن

على النبوة سوى المعجزة لان مايقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على مايصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبى حتى الذى لانبى قبله ولا كتاب واما ما سيأتى من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على مانبين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث٢) فى طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبى والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لايوافق ماعلم بالضرورة من الدين اما تقريرهم فى الاحتياج الى النبى فهو ان الانسان مدنى بالطبع اى محتاج فى تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه للتعاون والتشارك فى تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق و اللباس الواقى من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامى عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد ان يخبز هذا لذلك وذلك يخيط آخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التى لابقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لايتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولاينتظم الا بقانون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما لاحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهى مايحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغى متميزا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون و يراجعونه فى مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هى البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما منهم والسياسات فى حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبى فلا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عنده ويقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذى يجتمع فيه خواص ثلث هى الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ماشرحه فى الشفاء وغيره انه يكون كاملا فى قوته النفسانية اعنى الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادى العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الخسة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع مايمكن للنوع دفعة اوقريبا من دفعة اذ لابخل هناك ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها فى الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها فى بدنه فيعنون بالخصائص هذه القوى و بمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لايقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدى يصير خاصة حقيقة واما تقريرهم فى المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هى مبدأ لافعال غريبة بسبب مالها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب اوحاصل لها بالاكتساب على ماهو شأن اكثر الاولياء وهذا لاينافى اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج فى تعيشه الى اجتماع مع بنى نوعه وتشارك لايتم الا بمعاملات ومعاوضات تفتقر الى قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغى من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضى الاقرار به والانقياد له وهى بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل و حرق و غرق وهلاك اشخاص ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيماعدا بدنها من الاجسام وباعتبار السكنات الامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا جاز ان تتمثل لقوته المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه و تحدث فى سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى وهذا هو الوحى ونزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المعاد وصلاح العباد مع نفى القصد والغرض من افعاله والعلم بالجزئى على الوجه الجزئى فى اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضى فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذى من اجلته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم ولاخفاء فى ان هذا لايكفى فيما ثبت بالضرورة من الدين
متن

باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه فى حال النوم على ما
تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادى العالية اعنى العقول والنفوس
السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل
والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلى
خال عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئى اما بجعلها
جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها فى النفوس السماوية
كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادى العالية صيرورتها مستعدة لفيضان
العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال المانع اعنى الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة
تحاذى شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما فى المبادى من الصور لان لقبول كل
صورة استعدادا يخصها والثانى ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله كحدوث
رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك شخص ظالم وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل
من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هى بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع
فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث يتصرف فى اجسام آخر غير بدنها بل فى كلية العناصر حتى
كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما فى بعض الامراض
لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصلية المحوج الى البدل فيجوز فى حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب
القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التى بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق
بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا فى حق هؤلاء اولى واقرب منه فى المرض لكون احتياج
المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء
المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التى بها تعتدل
الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص
العارف بامر يقتضى الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدنى الحاصل بسبب ترك القوى
البدنية افاعيلها عند منا بعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحى وظهور الملك مع انه
من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجرى مجراه فى عدم استيلاء الحواس عليه
قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بعدم ومحض صرف ولا موجودة فى الخارج
بل فى القوة المتخيلة والحس المشترك وربما يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة
بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم
العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية اتاتق من عالم الغيب قليلة
الانغماس فى جانب الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة
ويحصل لذلك الانسان فى اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة
والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر
فتخاطبه وتحدث فى سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته
لا من الانسان وهذا معنى الوحى ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر
عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم فى كون النبى مبعوثا
من قبل البارى تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد فى المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل
بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادى العالية لا يفعل لغرض فى الامور السافلة
فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق

٤ صلى الله عليه وسلم لانه ادعى
الرسالة وهو ظاهر واظهر المعجزة
لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن
المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من
الاحوال اما النوع الاول منه فبيان
الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى
باقصر سورة منه مصاقع البلغاء
مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا
عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل
العجز ووجه الاعجاز عند الاكثرين
كونه فى الطبقة العليا من البلاغة
وعند الكثيرين الصرفة وهى ان
الله تعالى صرف العقول عن المعارضة
مع القدرة عليها ورد بان فصحاء
العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك
لا من عدم المعارضة مع سهولتها
وبان ترك كمال البلاغة ادخل فى
الاعجاز بالصرفة وبقوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن الآية
وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف
لما دل عليه كلامهم وقيل سلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتماله على دقايق العلوم والحكم
والمصالح وقيل على الاخبار عن
المغيبات ورد بان خرافات مسيلمة و
غيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من
البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف
والتناقض ومشتمل على العلوم
والحقايق وكثير من السور خال
عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع
المطاعن اجمالا ان رؤساء العرب مع
حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به
واذعنوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال
حسنه الى السحر وتفصيلا الجواب
عما يورده بعض المعاندين من اعداء
الدين مثل ان فيه غير العربى
كالاستبرق والسجيل فكيف يكون
عربيا مبينا وان فيه خطاء من جهة ٢

فى الاوقات المترتبة التى يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذى من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به
يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب فى ترتيب وجود
الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد
وطلب منه تعالى وهذا ما قال فى الشفاء ان العناية الالهية تقتضى المصالح التى انها منفعة ما فى البقاء
كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضى المنفعة التى
هى فى محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد
ما هو مبنى عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملئكة بعده يعلمون ذلك
ولا يعلمون هذا فى الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هى واجبة فى الحكمة اراد تبقية
النظام على الوجه اللايق ومن قال فى العناية اراد تمثل النظام فى علمه الشامل ومن قال فى الطبيعة
اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذى يسوق
النوع من النقصان الى الكمال لابد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود فى العالم ليحصل
النظام ويتشبث الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلقوا لاجله
(قال المبحث الرابع محمد رسول الله ٤) ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف فى ذلك من اهل الملل
والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل
من كان كذلك فهو نبى اما بيانا اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس
فى الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا
على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم فى الانواع
الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين
اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة مثله
مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع
عن الاحساب وركوب الشطط فى هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا
المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر
الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم
تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات
والاشتغال بالمهمات واما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا
من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق
بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام وهذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات
الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق
والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهى ان الله صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرهم
او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التى لابد منها فى الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم
او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم
العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان
العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما هموا ولولا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم

٢ الاعراب مثل ان هذان لساحران
وان فيه مقدار احدى عشرة آية من
كلام البشر وهى رب اشرح لى
صدرى الآيات فكيف يصح التحدى
بسورة واقلها ثلث آيات وان فيه
ما يتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن
على العرش استوى وان فيه عيب
التكرار كقصة فرعون وفباى
آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ
للمكذبين وان فيه اختلافا كثيرا
فى القراآت فكيف يصح قوله ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وان فيه التناقض مثل
فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس قبلهم
ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم
اجمعين والكذب المحض مثل ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر
مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يبعد
توافق اللغتين او جعل الكل عربيا
تغليبا وان الخطاء اما فى التخطئة
على ما بين فى علم النحو وان المحكى لا يلزم
ان يكون عبارة المحكى عنه وفى
التشابه فوائد مثل مثوبة النظر
او التوقف والتكرار ربما يكون من
المحاسن والاختلاف المنفى هو تفاوت
النظم بحيث يقصر عن الاعجاز ووهم
التناقض والكذب والشعر من
الجهل بعلم التفسير وبمعنى الشعر

وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة
ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرأن كانوا يتوقفون فى بعض السور والايات الى شهادة
الثقاة وابن مسعود رضى الله تعالى عنه قد بقى مترددا فى الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرأن
معجزا بفصاحته لكان كافيا فى الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر واوضح ما ذكر لكان كل
من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم
قطعى البطلان وعن الثانى بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
لا فى زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل
بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه
الغريب المخالف لما عليه كلام العرب فى الخطب والرسايل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف
والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات
ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجرى مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء
عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات
التى لا توجد الا فى قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص
وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا
ينسب الى القاضى على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب
والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرأن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر
نظم ركيك يضاهى نظم القرأن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادريك
ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعنى البلاغة
وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وان ينبئ عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفى القرأن
سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع
وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه
يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع
على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثانى ان نظمه
بالغ فى الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم
على الاول ترتب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثانى جعلها مترتبة المعانى متناسقة
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخى معانى
النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التى يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان فى بعض
كتبنا فى فن البيان وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا
يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته فى جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى
وقيل يا ارض ابلعى ماءك الاية لذلك لا لعدم تأتى المعارضة مع سهولتها فى نفسها الثانى انه
لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لان كلما كان انزل
فى البلاغة وادخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان
ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه

مقدورا للكل فيقصد نفى ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغى
ان يؤتى بالكل فى اعلى الطبقات لكونه ابلغ فى خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
ان يأتى بما هو افصح مما اوتى به وابلغ وان بعض الآيات فى باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعى ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح
فى المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير
الحذاق فى الصناعة الى ان يأتوا بما يوازى او يدانى دون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام
الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم فى اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه
للطعن مجالا ولم يوردوا فى القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت
تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء او شعر
الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة
والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين
انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ابست الاهزءة
للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس
والمقاليد فكيف يصح انه عربى مبين فرد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربى النظم
والتركيب او الكل عربى على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على
ما بين فى علم الاعراب ومنها ان فيه مما يكذب به حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن
بل الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه
بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهى قوله رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى
الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار
عند البعض فى المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات
يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها نيل المثوبة بالنظر
والاجتهاد فى طلب المراد او لفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين فى العلم ومنها ان فيه
عيب التكرار كاعادة قصة فرعون فى عدة مواضع وكاعادة فباى الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ
للمكذبين فى سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء
البيان فيما وقع منه فى القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثنى عشر الفا ورد بان
المراد من الاختلاف المنفى هو التفاوت فى مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة
الاعجاز لا يقال تقدير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم
لانا نقول لا بل هو مبنى على ان كلمة لو فى اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعنى عدم وجدان
الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو فى الآية على ما هو قانون
الاستدلال كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم
اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع
قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام
الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافى فى الكلامين ورد بمنع وجود شرايط التناقض

وقد بين ذلك على التفصيل فى كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى
ولقد خلقنا كم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لقطع بان الامر للسجود لم يكن بعد
خلقنا وتصويرنا وردبان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال
وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا
ومن البسيط ليقضى الله امراكان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف
صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله
لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل
وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبكم ياسامرى ومن المنسرح انا خلقنا
الانسان من نطفة ومن الخفيف ارايت الذى يكذب بالدين فذلك الذى يدع اليتيم ومن المضارع
يوم التناد يوم يولون مدبرين ومن المقتضب فى قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين
فى الصدقات ومن المتقارب واملى لهم ان كيدى متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان
لايكفى بل لابد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان فى كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم
فالتغليب باب واسع (قال واما النوع الثانى٦) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية
المستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم
عليهم السلام على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما اشير اليه
بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ماكنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما
المستقبلة فمنها ما فى القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى
قوله وعد الله لايخلف الله وعده سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر
ستدعون الى قوم اولى بأس شديد لنستخلفنهم فى الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين
كله لايأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها
ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلى رضى الله عنه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين
ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها
وسيبلغ ملك امتى مازوى لى منها وقوله الخلافة بعدى ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى
وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد
فى صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصوالح
الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر فى آلاتها فيتميز عن السحر والكهانة
والنجوم وامثال ذلك (قال واما النوع الثالث٧) من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام
على خلاف العادة بى على الف قد فصلت فى دلايل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل
دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة فى ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذى كان ينقلب فى آبائه الى ان ولد وكولادته
مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وماكان من خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كان يرى من قدامه والثانى
كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة
والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على
مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية
وككونه مجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس رضى الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه فى الدين
فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابى لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه

٦ (واماالنوع الثانى) فمن الماضية
قصص الانبياء وغيرهم ومن
المستقبلة الواردة فى التنزيل قوله
تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة
تأخذونها * الم غلبت الروم الى قوله
تعالى لايخلف الله وعده سيهزم
الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد
الحرام ونحو ذلك وفى الحديث قوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى كرم
الله وجهه تقاتل بعدى الناكثين
والقاسطين والمارقين ولعمار رضى
الله تعالى عنه ستقتلك الفئة الباغية
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سيبلغ
ملك امتى ما زوى لى منها واخباره
بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء
الاتراك وغير ذلك متن

٧ واماالنوع الثالث فكان النور الذى
كان ينتقل فى آبائه وولادته مختونا
مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من
خلفه وكاتصافه بغاية الصدق
والامانة والعفة والشجاعة
والفصاحة والسماحة والزهد
والتواضع والشفقة والصبر
والمعارف والمكارم والمصالح وكونه
مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان
وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة
ولادته واظلال السحاب عليه
وانشقاق القمر وانقلاع الشجر
وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين
اصابعه وحنين الجذع وشكاية
النوق وشهادة الشاة المسمومة
وتسبيح الحصى ونحو ذلك مما لايكاد
يحصى متن

الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسنى يوسف
فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله ياارض خذيه
فساخت قوايم فرسه والثالث كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة
واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه
الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع فى مسجد المدينة
حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها
مسمومة ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهب ابن اوس بقوله اتعجب من اخذى شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه
وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لايعد ولايحصى (قوله وقد يستدل٧) ماسبق هو العمدة فى اثبات النبوة والزام
الحجة على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشاد الطالب الحق وتعليما الاول انه قد
اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية
والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لايجتمع الا لنبى وتفاصيل ذلك
تصنيف على حدة الثانى ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات
والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقايق الحكمة علم قطعا انها ليست
الاوضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الانبيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره
وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض آحادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل
آرائهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار
والازمان وانتشر فى الآفاق والاقطار وشاع فى المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء
مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية
الوسع فى اطفاء انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الابعون الهى
وتأييد سماوى الرابع انه ظهر احوج ماكان الناس الى من يهدى الى الطريق المستقيم ويدعو
الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
وانحراف فى الملل واختلال للدول واشتغال للضلال واشتغال بالمحال فالعرب على عبادة
الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات والترك على تخريب البلاد
وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى
حيارى فيمن ليس بوالد ولامولود وهكذا سائر الفرق فى اودية الضلال واخبية الخيال والخبال
افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لايرسل رحمة للعالمين ولايبعث من يجدد امر الدين وهل
ظهر احد يصلح لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
(الخامس النصوص٧) الواردة فى كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربى المشهورة فيما
بين اممهم اما فى التورية فهنا ماجاء فى السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سعير
واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل على
عيسى بسعير فانه كان يسكن من سعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان
فاران فى طريق مكة قبل المعدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقى اليوم على يسار الطريق
من العراق الى مكة وهذا ما ذكر فى التورية ان اسمعيل اقام برية فاران يعنى بادية العرب ومنها
ماجاء فى السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم انى مقيم لهم نبيا من بنى

٧ وقد يستدل بوجوه اخر تشهد
للمنصف بنبوته صلى الله عليه وسلم
احدها ما اجتمع فيه من الكمالات
العلمية والعملية والنفسانية والبدنية
والخارجية الثانى ما اشتمل عليه
شريعته من امر الاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات
وغير ذلك الثالث ظهور دينه
على الاديان مع قلة الانصار
والاعوان وكثرة اهل الضلالة
والعدوان الرابع انه ظهر على
فترة من الرسل واختلال فى الملل
وانتشار الضلال واشتهار المحال
وافتقار الى من يجدد امر الدين
ويدفع فى صدور الملحدين ويرفع لواء
المتقين ولم يكن بهذه
الصفة غيره من العالمين
متن

٦ (الخامس نصوص الكتب السماوية
ففى التورية جاء الله من طور سيناء
واشرف من سعير واستعلن من جبال فاران

اخوتهم مثلك واجرى قولى فى فيه ويقول لهم ما آمرهم به والرجل الذى لايقبل قول النبى الذى
يتكلم باسمى فانا انتقم منه والمراد بنى اخوة بنى اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف
فلا ينصرف الى من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بنى اخوتهم
ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء فى السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد
ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما فى الانجيل فمنها
ما ورد فى الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابى حتى يمنحكم و يعطيكم فارقليطا ليكون
معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفى الخامس عشر واما فارقليط روح القدس
الذى يرسله ابى باسمى هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال وانى
قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمى يعنى بالنبوة ومعنى
الفارقليط كاشف الخفيات وفى السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقى عنكم خير لكم
فان لم انطلق عنكم الى ابى لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا جاء هو يفند
اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر فاذا جاء روح الحق واليقين
يرشدكم ويعلمكم ويدبركم جميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما فى الزبور فقوله
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم
يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعنى ابعث محمدا
حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال فى تلخيص المحصل وامثال هذا كثير فى كتب الانبياء المتقدمين
يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبى آخر
ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصرى فى كتاب غرر الادلة ما يوقف من نصوص التورية
على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجرى
مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر
اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا
لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم
المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها فبداء ونقول ان كان فى شرعية
الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرآى رعايتها اولا ثم
اهملها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف
الازمان والاحوال فرب دواء يصلح فى الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد فى التورية
ان آدم امر بترويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنفيه
بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا
وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وحينئذ فاما ان يعلم الله تعالى استمراره ابدا
فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب
مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هى وقت نسخه ورفعه ولا تناقض فى ذلك
سواء كان الواجب موقتا ومؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد او الابد واجب حينا دون حين
وانما التناقض فى رفع الوجوب بعد تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان
لا وجوب فيه وهذا لا نزاع فى امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافى التأبيد وعليه يبتنى
امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح
بالرجوع الى الاصل الذى مهدنا فى بحث الرؤية فى قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق

٢ فاران وفى الانجيل انى اطلب الى ابى
وابيكم حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا
ليكون معكم الى الابد وفى الزبور تقلد
ايها المختار السيف فان ناموسك
وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك
وسهامك لمسنونة والامم يخرون تحتك
واما المنكرون فاكثرهم اهل جهل
وعناد وغاية متشبث الآخرين القدح
فى النسخ مطلقا وفى نسخ دين موسى
خصوصا اما الاول فلوجهين
احدهما انه اما لا لمصلحة فعبث
او لمصلحة لم يعلمها اولا فجهل
او علمها واهملها ثم رعاها فبداء
قلنا لمصلحة تجددت وثانيهما
ان الحكم اما موقت فنفيه بعده
لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه
تناقض واما مرسل ففى علم الله اما
ان يستمر الى الابد فلا يرتفع او الى غاية ما
فبعدها لا رفع ولا نسخ قلنا مرسل
عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده
وما بعده والمعلوم استمرار الوجوب
الى وقت النسخ ولا تناقض فيه
وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت
صوم الابد واجب واما الثانى
فلوجهين احدهما تواتر التأبيد مثل
تمسكوا بالسبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم
فعبارة عن طول الزمان وثانيهما
انه ان كان قد صرح بدوام شريعته
فذلك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك
لتوفر الدواعى ولم يتواتر او سكت
عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر
حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح
بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعى
والنقلة فى كل طبقة او سكت وتقررت
بحكم الاصل او تكرر الاسباب منه

ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعى سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ
شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأبيدها مثل تمسكوا بالسبت
ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام
ودعوى تواتره مكابرة واوضح لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولاظهروه
فى زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعى على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد
فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التى تتوفر الدواعى على نقلها ولم تتواتر او سكت عن الدوام
والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها
بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعى ولقلة الناقلين فى بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود فى زمان
بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والحال او على ان
الاصل فى الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم (قال المبحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج
الى النبى انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر
الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبى بعده ولا نسخ
لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز
قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى
الى انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين لا يقال
فى القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن
ويخالفه فيختص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
بقوله وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس من قبل نزول القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته
والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء
وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عليه السلام
فى حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعى فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبى بعده
واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذى
هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة فى القيامة على كافة البشر
الى غير ذلك من خصايص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح فى هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر فاما قال عليه السلام لا تخيرونى على
موسى وما ينبغى لعبد ان يقول انى خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا فى الافضل
بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله
واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى
على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة
نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربى فى حجر الانبياء والاولياء وتكلم فى المهد بعبودية نفسه

٢ المبحث الخامس قد دلت النصوص
وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى
الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب
خاصة وانه خاتم النبيين لا نبى بعده
ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء
وامته خير الامم واختلفوا فى الافضل
بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى وفضله النصارى
على الكل بانه روح من الله تعالى
وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء
العالمين المطهرة عن الادناس وربى
فى حجر الانبياء وتكلم فى المهد ولم يخل
قط عن التوحيد والشرايع ولم يلتفت
الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع
فى هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء
واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا
بل الافضل من كان غاية فى التوحيد
والمعارف وانه فى الخيرات والكمالات
مع ولادته من المشركين والمشركات
ونشأته فيما بينهم ومن دام على
ملاحظة جناب القدس مع الشغل
الظاهر بما يؤدى الى نظام امر العباد
فى المعاش والمعاد والى رفع قواعد
الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد
ومن اختص بمعجزة باقية على وجه
الزمان وروضته ظاهرة تأتيها الزوار
وتستنزل بها البركات منه

وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع فى هلاك نفس اوسبيها اواسترقاقها ولافى اخذ مال ولاولد ولاابناء لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم هو فى السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذووالاراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والتربى فى حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق فى التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهر تلك اشهرة باخبار من نبينا وكتابه مع ذلك فاين هى من معجزاته ثم الكون ميتا فى الارض انفع للامة من الكون حيا فى السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما نطق به العجماء وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لايضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس فى كبد السماء فصياح الحصماء نباح الكلاب فى الليلة القمراء (قال خاتمه ٥) قد ثبت معراج النبى صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف فى انه فى المنام اوفى اليقظه وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط اوالى السماء والحق انه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثانى ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة اوالعرش اوطرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما رأى فى السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور فى كتب الاحاديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج لانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لايلزم من فرض وقوعه محال وايضا لوكان دعوى النبى صلى الله عليه وسلم المعراج فى المنام اوبالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه فى صدق النبى عليه السلام تمسك المخالف بما روى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت والله مافقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لايصلح حجة فى مقابلة ماورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قال المبحث السادس ٢) فى عصمة الانبياء وقد سبق ان المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما توهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثانى اما ان يكون كفرا ومعصية غيره وهى اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا اوصغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا اوسهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافى مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضى سهوا زعما منه انه لايدخل فى التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس فى التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعى وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما العدم دليل الامتناع واما لما سيجئ من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفى الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض

٥ معراج النبى صلى الله عليه وسلم الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وهو وهو فى اليقظة وبالجسد باجماع القرن الثانى ثم الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة اوالى العرش اوالى طرف العالم بخبر الواحد وماروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة لايعارض ما ذكرنا على انه لوادعى المعراج للروح اوفى المنام لما تنكره الكفار غاية الانكار متن

٢ الانبياء معصومون عما ينافى مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ وجوزه القاضى سهوا وعن الكفر وجوزه الازارقة حيث جوزوا الذنب مع القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد الكبائر سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وجوزه الحشوية وعن الصغاير المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافا لامام الحرمين وابى هاشم والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لنا لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم ورد شهادتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم غير مخلصين وغير مسارعين فى الخيرات وغير معدودين من المصطفين الاخيار واللوازم منتفية وفى قيام بعض الوجوه على الصغيرة وسهو الكبيرة نظر احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم والجواب اجمالا رد ما نقل آحادا وحمل المتواتر والمنصوص على السهو اوترك الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك والتفاصيل فى التفاسير

متن

الشيعة الى نفى الصغاير ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا لاسهوا لكن لايصرون ولايقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب امام الحرمين مناوابوهاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله الثانى رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته فى القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول فى امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذائهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التى دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى فى ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين فى الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لاخير فى الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم انهم كانوا يسارعون فى الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد الشهادة انما يكون بكبيرة اواصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبى بل يبتهج بمجرد كبيرة سهوا اوصغيرة واوعمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافى صدور ذنب عن آخر سيما سهوا اومع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا اوالصغيرة الغير المنفر عمدا على ماهو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا اومنصوصا فى الكتاب محمول على السهو والنسيان اوترك الاولى اوكونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور فى التفاسير وفى الكتب المصنفة فى هذا الباب اما فى قصة آدم عليه السلام فامران احدهما ما ورد فى التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهى عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن له فى الجنة امة اوكان عن نسيان لقوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهى شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الان فيه تسليما للمدعى وثانيهما قوله تعالى هوالذى خلقكم من نفس وحدة

ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما و لم يقل احد فى حق الانبياء بالشرك فى الالوهية واو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ماوقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصى و معنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة فى حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يانوح انه ليس من اهلك تكذيب له فى قوله ان ابنى من اهلى والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل فى الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبى منك وان اضفته الى نفسك بابنائك لما روى من انه كان ابن امرأته والاجنبى انما يعد من آل النبى اذا كان له عمل صالح واما الشبهة فى حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب فى قوله تعالى هذا ربى و بل فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض و التقدير كما يوضع الحكم الذى يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان فى مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثانى على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة فى قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط فى المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية فى ميل النفس سيما من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا فى بث الشكوى والحزن الى الله تعالى فى مصائب يكون من جهة العباد سيما وقيل انه كان من خوف ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية فى رحل اخيه والرضاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق و يكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المذكور فى الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اى شارف ان يهم بها و بالجملة فلا دلالة ههنا على العزم و القصد الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية من الحشويات ولهذا ورد فى هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان ننعى عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة و اما جعل السقاية فى رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجرى مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام و المصافحة لو كانت مجرد انحناء وتواضع لا وضع جبهة واما فى قصة موسى فقتل القبطى و توبته عنه و اعترافه لكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطاء وقبل البعثة واذنه للسحرة فى اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار معجزته و لا يتم الا به وقيل لم يكن حراما حينئذ والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء و يفضى الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له و لا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اى عجبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما فى قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا اوسال ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة فى عهده وكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه

فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ فى التضرع والتحزن والبكاء و الاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما رآهما اخترعا الدعوى اوكانا راعيى غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما فى قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشى فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان و عقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ما روى انه ولد له ابن فكان يغذوه فى السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله مما راعه الى ان القى على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه فى ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاولى و ليس فى التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روى انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس مجاهد فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روى عن حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن فى بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم فى شريعته وعبادة التماثيل فى بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب فى زمانه ولاق بحاله فانهم كانوا يتفخرون فى ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا فى بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم و قيل اراد ملكا لا يورث منى وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيرى مقامى كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغى للناس وهى القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله واما فى قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى ومعنى لن نقدر ان نضيق عليه كما فى قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا فى القدرة ومعنى الظلم فى قوله انى كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اى فى ترك الصبر على معاندة الكفار و اما فى حق نبينا فمثل استغفر لذنبك و لقد تاب الله على النبى وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل فى صباه فى بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل فى طريق الشام حين خرج به ابو طالب و بالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل عليه و يغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرائع و الاحكام او من تهالكه على اسلام اولى العناد وتلهفه و قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف فى الخطاب و عتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط فى تدبيره

الخيرات قوله ماكان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام فى قوله لم تحرم ما احل الله لك و قوله تعالى عبس و تولى ان جاءه الاعمى و ما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى و منات الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى و ان شفاعتها الترتجى فلما اخبره جبرئيل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هى الملائكة و كان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه و يهديه الى الصواب وقوله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى فى نفسه عزيمة زوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء فى ان اخفاء امر دنيوى خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله و لا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك و ان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضى سابقة تركه ولا النهى سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء فى معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لا نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون السيئ بامر من الله من غير اخفاء لشئ اوليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا الى التضرع والاستغفار فى ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح فى الولاية والايمان البتة او تقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأى ولو فى الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل ما يخل بحكم البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) يعنى قد ذكر فى بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روى عن ابى ذر الغفارى انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت وكم الرسول فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا فى العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص و يحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم فى الواقع اقل مما ذكر ونفى النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد (قال المبحث السابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر فى صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء ولا قاطع فى احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين فى المقامين المقام الاول اعنى العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الرأى والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء وعهر الامهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك
متن

٨ وقد ورد فى الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لكن الاولى ترك التنصيص لانه ربما يفضى الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث ليس ويخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
متن

٧ المبحث السابع الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة و يظهرون فى صور مختلفة و يتمكنون من افعال شاقة ومع كونهم اجساما احياء لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلفت الامة فى عصمتهم وفى ٨

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء فى ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات فى باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم فى قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج فى الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثانى ان قولهم فى جواب انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغى ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذه تخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس بمشاركتهما فى الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى فى انى استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافى كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او بمشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات تلايم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال فى الرد عليهم انى اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال ففيه دلالة على نفى العصمة باثبات الكذب فى الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطا والسهو لا ينافى العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بيا بل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثانى فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضى وابى عبدالله الحليمى منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اى غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين

٨ فضلهم على الانبياء تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والمخالفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين وبان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها الآية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى واعجاب بانفسهم وبان هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما السحر والجواب ان ابليس من الجن وعد من الملائكة تغليبا وان الاغتياب والاعجاب انما هو حيث يكون الغرض منقصة الغير ومنقبة النفس وانما غرضهم التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود اللائق وان هاروت وماروت لم يكونا مرتكبين للسحر ولا معتقدين لتأثيره وانما انزل عليهما السحر ابتلاء للناس وكانا يعلمان ويعظان ويقولان انما نحن فتنة وتعذيبهما معاتبة كما يعاتب الانبياء وتمسك القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر الملائكة بالسجود لآدم سجدة الادنى للاعلى تعظيما وتكرمة لا زيارة وتحية بدليل استكبار ابليس وتعليله بانه خير منه لكونه من نار وآدم من طين الثانى امر آدم بتعليمهم الاسماء قصدا الى اظهار فضله الثالث ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين الذين من جملتهم الملائكة الرابع ان المواظبة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوايق ادخل فى استحقاق الثواب
متن

الثانى ان آدم انبأهم بالاسماء و بما علم الله من الخصايص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الغرض اظهار ماخفى عليهم من افضلية آدم ودفع ماتوهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض و بهذا يندفع مايقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لامخصص للملائكة عن العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على مايضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال اوسلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل فى حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب و الشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا فى المقدار و باقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لايفترون والاخلاص الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى التى هى الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل فى حقهم مما لم ينازع فيه احد و وجود المشقة والالم فى العبادة والعمل عند عدم المنافى والمضاد مما لا يعقل قلت اوكثرت وكون باقى الصفات فى حق الانبياء اضعف وادنى مما لايسمع ولايقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهايم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهايم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ماسبق لان تمام تقريره هو ان الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار الشئ مع وجود المضاد والمنافى ارجح و ابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم لايوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتمسك المخالفون ٢) ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة وهم لايستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون مايؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار فى السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وخصهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٨ والمخالفون وهم المعتزلة والقاضى والحليمى منا بوجوه الاول الآيات الدالة على شرفهم و قربهم وكرامتهم ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لاتفيد الافضلية الثانى قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول انى ملك واجيب بان المعنى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان بجبريل او يكون لى العلم بذلك باخبار الله تعالى بلا واسطة الثالث مانهاكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع كونه تخييلا من الشيطان انما يفيد الافضلية على آدم قبل البعثة الرابع علمه شديد القوى يعنى جبريل والمعلم افضل واجيب بانه مبلغ وانما التعليم من الله الخامس لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقال لا يترفع عن هذا الامر الامير ولا من فوقه ولا يقال ولا من هو دونه واجيب بان مثله انما يفيد الزيادة فيما جعل سببا للترفع والاستنكاف ككون عيسى عليه السلام ولد بلا اب و ابرأ الاكمه والابرص فالمعنى ولا من هو فوقه فى ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لايقدر عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه لتقدمهم فى الوجود وفى قوة الايمان بهم لخفاء امرهم السابع انها مجردة فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمة المادة وعن الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ٧

ذلك حين استعجله قريش العذاب الذى اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام او يكون لى العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى مانهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملكية بالمرتبة العليا وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان مايشاهد فى الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لايترفع عيسى فى العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم اقرب مودة لاصل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لايترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لايقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الا يرى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة فى الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء فى السلطان وقرب المودة فى النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولايعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم فى الوجود وفى قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لايمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على مامر (قال المبحث الثامن الولى هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة و بهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبى عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق

٧ واجيب بان بعضها على قواعد الفلسفة و بعضها مشترك وبعضها معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم واقوم وعلومهم اكمل واكثر واجيب بان المقرون بقهر المضاد وتحمل المشاق ادخل فى استحقاق الثواب

متن

٧ الصارف همته عما سواه والكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة وهى جائزة ولو بقصد الولى ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى وواقعة كقصة مريم وآصف واصحاب الكهف وماتواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين وخالفت المعتزلة لانها توجب التباس النبى بغيره اذ الفارق هو المعجزة والخروج عن بعض العادة لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات النبوة لاحتمال ان تكون المعجزة اكراما لاتصديقا و الاخلال بعظم قدر الانبياء لمشاركة الاولياء والجواب ان الكرامة لا تقارن دعوى النبوة وكثرتها تكون استمرار نقض العادة والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة والكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم ذلك ببركة الاقتداء ومما هو قوى فى منع الاخبار بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والجواب انه لو سلم عموم الغيب يجوز ان يخص بحال القيمة بقرينة السياق اذ يكون القصد الى سلب العموم او يخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحى

متن

انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولى وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولى الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبى كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات فى معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبى حيث يدعى عند التحدى انه لا يأتى احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافى هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبى انه لا يأتى بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولى او معجزة لنبى اخر نعم قد يرد فى بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا يأتى بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافى الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبى يجوز ان يقع كرامة لولى لنا على الجواز ما مر فى المعجزة من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فى الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكرياء والثانى لمن كان نبيا فى زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم فى دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعى الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبى ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبى هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبى آخر والثانى ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضى الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضى الله تعالى عنه السم من غير ان يضربه وامامن على رضى الله تعالى عنه فاكثر من ان تحصى وبالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم فى امور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا فى اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا فى عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفى ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفى حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل

السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولى لالتبس النبى بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثانى انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبى لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء فى ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم فى النفوس ورد بالمنع بل يزيد فى جلالة اقدارهم والرغبة فى اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو فى الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما يشاهد من الكهنة القاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من اطلاع الله تعالى فى شئ والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع حينئذ فى جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان فى الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اى لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافى اطلاع البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحى وبالجملة فالاستدلال مبنى على ان الكلام لعموم السلب اى لا يطلع على شئ من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولى قد يبلغ درجة النبى بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبى لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبى مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثانى بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لامحالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد فى ان نبوة النبى افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى وفى كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبى افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو الولاية اعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه

٢ لا يبلغ الولى درجة النبى ولا يسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولا تكون ولاية غير النبى افضل من النبوة وانما الكلام فى ولايته فقيل هى افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك
متن

وسلم حملة تصرف ولايته بهم يتصرف فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علاماتهم المتابعة اذ ابس الولى الامظهر تصرف النبى واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء انه استغنى الله عن التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لايسأم من العبادة ولا يفتر فى الطاعة ولايسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه فى حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذى ربما يرجع على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اشمل لايخلون بادنى طاعة ولاينذهلون من هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لايشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا ينعى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر ٢) اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لايكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التى سببها خفة حركات اليد او خفاء وجه الحيلة فيه انا على الجواز ما مر فى الاعجاز من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا فى الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كانت من سحر لبيد بن اعصم اليهودى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روى ان جارية سحرت عائشة رضى الله عنها وانه سحر ابن عمر رضى الله عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبى صلى الله عليه وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولايفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبى صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد فى كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولاينفذ حكمه كل اوان ولا له يد فى كل شان والنبى معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا فى نبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى فى قصة موسى صلى الله عليه وسلم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره فى تلك الصورة هو التخييل لايدل على انه لا حقيقة له اصلا

٢
اظهار امر خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعليم والتعلم وتعين عليها شرة النفس وتتاتى فيها المعارضة وهو جائز عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله تعالى يعلمون الناس السحر الاية ولما ثبت من انه سحر النبى صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضى الله عنهما والطعن الكاذب من الكفرة فى النبى صلى الله عليه وسلم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها بقوله تعالى والله يعصمك من الناس هى العصمة ان يهلكوه او يوقعوا خللا فى نبوته وليس للساحر ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لايدل على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة الشعوذة على ما هو رأى المعتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجرى مجرى المشاهدات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر والعين فى جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفى جواز تعليق التمايم والنفث والمسح والمسئلة فرعية

متن

واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجرى مجرى المشاهدات التى لاتفتقر الى حجة وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزل فى ذلك وقالوا كان العين فى بنى اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلايمر به شئ يقول فيه لم اركاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول فى رسول الله صلى الله عليه وسلام ذلك فعصمه الله واعترض الجبائى بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبى صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف فى جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفى جواز تعليق التمايم وفى جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثانى فى المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبرى عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير من مباحث المتكلمين يرى فى الظاهر اجنبية عن العلم بالعقايد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة فى ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهى القوى الجسمانية ونحو ذلك فى اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود فى الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما اخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا فى اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصرى الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها فى العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا فى الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التى لاتبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد ولا للرب والى ما لايكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لادليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام فى اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشئ ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لايرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولايلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد

٩ يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة فى الاعراض ولبعضهم فى غير الباقية منها كالاصوات لنا اقناعا ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهون عليه وفيه نظر لايقال لعله امتنع لامر لازم لانا نقول فيمتنع اولا

متن

فمعلوم بالضرورة انه لاينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة اتى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وماتفتت من المواد الى ماكانت عليه من الصور والتأليفات على مايشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك لقابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لاتتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لايقال غاية ماذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود فى الزمان الثانى كما فى الزمان الاول نظرا الى ذاته وهولاينافى امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس فى الوجود بل فى الاعادة التى هى الايجاد ثانيا لذلك الشئ بعينه وامكان الوجود لايستلزم امكانها لانا نقول اوامتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما اوامتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهومعنى الوجود ثانيا (قال والمنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضرورى لايتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام فى المباحث حيث قال ونعم ماقال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع والرد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لواعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك الشئ بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لاينافى اتحاده بالشخص ويكفى لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لاتوجب ضرورية المدعى الثانى لوجاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز وبطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذلامعنى للمبتدأ الا الموجود فى وقته الاول وفى هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى وهذا قد وجد فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الامن حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضرورى وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب مايلزم من الفسادات والجواب انا لانسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكاتب هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافى فى الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولوسلم فلانسلم ان مايوجد فى الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا مايقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع فى الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى الزمان الثانى وبهذا يمكن ان يدفع مايقال لواعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لامغايرة

٨ مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه احدها انه لواعيد لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع بان حاصله تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه وماذاك الا كتخلل الوجود بين العدمين الشئ بعينه الثانى انه لو جاز اعادته بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع بكونه معادا اذهو الموجود فى الوقت الثانى ورفع للامتياز اذا لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ ورد بان الوقت ليس من جملة المشخصات ولوسلم فالموجود فى الوقت الاول انما يلزم كونه مبتدأ اولم يكن الوقت معادا اولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا مايقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع فى زمان اول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى زمان ثان الثالث انه لوجاز لجاز ان يوجد ابتداء مايماثله فى الماهية وجميع المشخصات فيلزم عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتياز فى نفس الامر غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان المعدوم لااشارة اليه فلاحكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم ان التميز والثبوت عند العقل كاف لصحة الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد

متن

بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولابشئ من العوارض والالم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء مايماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولولم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس وعلى العقل ماهو متميز فى نفس الامر وقد يجاب بانه اوصح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لاتعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم تمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو عند ثبوت الصفة له فى الخارج ومايقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لاحقيقية ولاخارجية فلايفيد الاصحة العود فى الذهن ليس بشئ لانا نأخذ للقضية مفهوما عاما هو ان مايصدق عليه الوصف العنوانى فى الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان مايصدق عليه انه معدوم فى الخارج يصدق عليه انه يوجد فى الخارج ولوسلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ فى الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهنى المعدوم فى الخارج يصح ان يعاد ويوجد فى الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ماليس بموجود فى الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذى هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولايضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك مبتدأ وفى زمان اخر ولا المناقشة فى ان هذا نفس الاول اومثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر ولايبطل بشئ من الوجوه (قال المبحث الثانى ٩) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم فى المسئلة ولافى الفلسفة انه لامعاد للبشر اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولايبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لااعادة للمعدوم وفى هذا تكذيب للعقل على مايراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على مايراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلايعاد والنفس جوهر مجرد باق لاسبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب والقاضى ابى زيد الدبوسى الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لافى هذا العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها

٩ المبحث الثانى اختلف الناس فى المعاد فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذى يفنى بصورته واعراضه فلايعاد وتوقف جالينوس لتردده فى ان النفس هو المزاج ام جوهر باق واثبته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحانى فقط وعند جمهور المسلمين جسمانى فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالى والحليمى والراغب والقاضى وابى زيد روحانى وجسمانى ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس بتناسخ لانه عود فى الدنيا الى بدن ما وهذا عود فى الآخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لايضر وربما يؤيد بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وبما ورد فى الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمى مثل احد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق اذ تواتر من نبينا القول به وورد فى التنزيل مالا يحتمل التأويل مثل قل يحييها الذى انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وحملها على التمثيل للمعاد الروحانى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام نسبة للانبياء الى الكذب فى التبليغ والقصد الى التضليل

متن

اليها فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية انهذا المذهب يجب انيكون كفراوضلالا لكونه مماذهب اليه التناسخية والنصارى ولايعلمون ان التناسخية انمايكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلايرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لايقدح فيه شبه المنكرين كذا فى نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه فى كتبه كثير شرح لماقال انه ظاهر لايحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنافيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولايضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولامتناع اعادة المعدوم بعينه وماشهدبه النصوص من كون اهل الجنة جردامردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداغيرها ولايبعدان يكون قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غيرمن عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولايقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى قال لنا المعتمد فى اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولايتأتى ذلك الاباعادتهم باعيانهم فيجب لان مالايتأتى الواجب الابه واجب وربما يتمسكون بهذا فى وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد فى الوجوب على الله تعالى وفى كون ترك الجزاء ظلما لايصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة فى ان الواجب لايتم الابه وانه لايكفى المعاد الروحانى ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصى هى هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لاالروح وحده فلايصل الجزاء الى مستحقه الاباعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولايقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبربه الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيماعدم بعد الوجود اوتفرق بعد الاجتماع اومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هوالله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلماتواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولماورد فى القرآن من نصوص لايحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق

الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلايعلم اذا بعثر مافى القبور الى غير ذلك من الآيات وفى الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحانى واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بمايعتقدونه لذة وكمالا والانذار عمايعتقدونه المـا ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بماهو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابونصر الفارابى ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انمايجب التأويل عند تعذر الظاهر ولاتعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه وماذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لايفهمون الاهذه الظواهر التى لاحقيقة لها عندكم نعم لوقيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل للمعاد الروحانى واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على مايذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقالاريب فيه ولااعتداد بمن ينفيه (قال احتج المنكرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسمانى موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ماكانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولايضرنا كون المعاد مثل المبدأ لاعينه الثانى لواكل انسان انسانا وصارغذاء له جزأ من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل اوفى بدن المأكول واياماكان لايكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لااولوية لجعلها جزأ من بدن احدهما دون الآخر ولاسبيل لجعلها جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية اوتعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انانعنى بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة من غيرلزوم فساد فان قيل يجوزان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية فى المأكول الفضل فى الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انماهو فى وقوع ذلك لافى امكانه فلعل الله تعالى يحفظهامن ان تصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزأ اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلايحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انمايعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة فى باب الحشر من مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذامتنا وكنا ترابا اذامزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد تشعر بان الاصلية وغير الاصلية ومتنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفى هى اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لاالاصلية وحدها ولااعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ماهو مسوق لنفس

٧ لا بل انه مبنى على اعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج والحيوة والتأليف والهيئات وقد ثبت استحالتها ورد بمنع المقدمتين الثانى لواكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة اماان تعاد فى بدن الآكل فلايكون المأكول بعينه معادا او بالعكس على ان لااولوية ولاسبيل الى جعلها جزأ من كل منهما وانه يلزم فى اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب المطيعة ورد بان المعاد هى الاجزاء الاصلية فلامحذور ولعل الله يحفظها من ان تصير جزأ اصليا لبدن آخر بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجزاء الى مستحقه فان قيل مثل من يحيى العظام وهى رميم ائذامتنا وكنا ترابا يشعر بان المتنازع اعادة الاجزاء باسرها قلنا لانه ورد ازالة لاستبعادهم احياء الرميم والتراب والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا كثير مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة الثالث ان الاعادة لالغرض عبث والغرض عايد الى الله تعالى نقص والى العبد اماايصال الم وهو سفه اولذة ولالذة فى الوجود سيما فى عالم الحس اذ هى خلاص عن الم والايلام ليعقبه الخلاص غير لايق بالحكمة ورد بمنع لزوم الغرض ومنع انحصاره فيماذكر اذربمايكون ايصال الجزاء الى المستحق غرضا ومنع كون اللذة سيما الاخروية دفع الالم متنه

الاعادة مثل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وكان
المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء
الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر
ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب
تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما
ايصال لذة ولا لذة فى الوجود سيما فى عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم
فى العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه
الالم ثم يخلصه عنه فتكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لايق بالحكمة والجواب
منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه فى فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض فى ايصال اللذة والالم
اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم وخلاصا عنه
كيف واللذة والالم من الوجدانيات التى لا يشك العاقل فى تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع
كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه
(قال تنبيه ٩) القائلون بالمعاد الروحانى فقط او به وبالجسمانى جميعا هم الذين يقولون بان النفوس
الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب
والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان فى اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
من التجرد والتبرؤ من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان ولا للآخرين بعد اثبات
حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة
او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج
آلفة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله
تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر
اشارة الى المعاد الروحانى وكذا الاحاديث الواردة فى حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين
والشهداء والصالحين وانها فى حواصل طيور خضر فى قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت
ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح
اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد
ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة فى استمرار العادة ثم الروح يعرج به
ويرفع فى حواصل طيور خضر فى الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار
والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا
فى الروح كذا فى الارشاد (قال المبحث الثالث ٧) قد سبقت فى مباحث الجسم اشارة الى
ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه
الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية
وتوقف اصحاب ابى الحسين فى صحة الفناء واختلف القائلون بها فى ان الفناء باعدام
معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضى وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى
يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه
تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثانى فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث
ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا
فى جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى
ان الله تعالى يحدث فى كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر فى الزمان الثانى وذهب

٩
(تنبيه) بعد اثبات تجرد النفس وبقائها
بعد خراب البدن لا يفتقر اثبات المعاد
الروحانى الى زيادة بيان لانه عبارة
اما عن عودها الى ما كانت عليه
من التجرد المحض او التبرؤ من ظلمات
التعلق ملتذة او متألمة بما اكتسبت
واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذى
ليس بمعقول ولا منقول اما ان تتعلق به
نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة
او متعلقة ببدن آخر متن
٧ المبحث الثالث اختلف القائلون
بصحة فناء الجسم فى انه باعدام معدم
او بحدوث ضد او بانتفاء شرط
اما الاول فقال القاضى وبعض المعتزلة
هو باعدام الله تعالى بلا واسطة
وقال ابو الهذيل بامر افن كالوجود
بامر كن واما الثانى فقال ابن الاخشيد
يخلق الله تعالى الفناء فى جهة معينة
فتفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب
يخلق الله فى كل جوهر فناء فيقتضى
فناءه فى الزمان الثانى وقال ابو على يخلق
بعدد كل جوهر فناء لا فى محل وقال
ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث
فقال بشر ذلك الشرط بقاء يخلقه الله
لا فى محل وقال اكثر اصحابنا بقاء
قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا
وقال امام الحرمين الاعراض التى
يجب اتصاف الجسم بها وقال
القاضى فى احد قوليه الاكوان التى
يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام
خلقه لانه ليس بباق بل يخلق حالا
فحالا متن

ابو على واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا فى محل فتفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق
فناء واحد لا فى محل فتفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم
بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا فى محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبى من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى
فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التى يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها
الله فيه فنى وقال القاضى فى احد قوليه هو الاكوان التى يخلقها الله تعالى فى الجسم حالا فحالا فمتى
لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فنى واكثر هذه
الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا فى الخارج وضد البقاء قائما بنفسه
او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا فى محل ولعل وجه البطلان غنى عن البيان (قال المبحث الرابع ٢)
يعنى ان القائلين بصحة الفناء وبحقية حشر الاجساد اختلفوا فى ان ذلك بايجاد بعد الفناء
او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع
سمعى على تعيين احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها
الى ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد
اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى
هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون فى هذه التدقيقات الثانى قوله تعالى هو الاول والآخر اى فى الوجود
ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز
ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد فى الالوهية او صفات الكمال
كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو
الاول والآخر بالنسبة الى كل حى بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان للاتفاق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
كما فى قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اى غير مثاب
عليه الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء
من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان
المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله وبدأ خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا فى الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة فى التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة فى الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا
لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب او بدونه
كما فى خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو

٢ واختلفوا فى ان الحشر ايجاد بعد
الفناء او جمع بعد التفرق والحق
التوقف احتج الاولون بوجوه الاول
الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع
الثانى قوله تعالى هو الاول والآخر
ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات وليس
بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب
بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الآخر
لا غير او هو الباقى بعد موت الاحياء
او هو الاول خلقا والآخر رزقا
الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا
وجهه وليس المراد الخروج عن
الانتفاع لان منفعة الدلالة على
الصانع باقية بعد التفرق واجيب
بان الامكان هلاك فى نفسه وكذا
الخروج عن الانتفاع الذى خلق
الشئ لاجله وان صلح لمنفعة اخرى
وليس خلق كل جوهر للاستدلال
الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق
ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء
من العدم فكذا العود واجيب بان بدء
الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله
تعالى وبدأ خلق الانسان من طين
الخامس قوله تعالى كل من عليها فان
واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج
عن الانتفاع المقصود مثل فنى الزاد
والطعام وافناهم الحرب متن

خروج الشئ عن الصفة التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد القوم وفنى الطعام والشراب
ولهذا يستعمل فى الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء
فهو ميت قال الامام الرازى ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلابد فى الآيتين من تأويل
اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا فى الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه
آئلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه
ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا فى الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى
المشتق منه وانما الخلاف فى انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه
كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا
عن الظاهر (قال احتج الاخرون ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد
التفريق لا بالايجاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة فى ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن
عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى بيان اللزوم ان المعاد
لا يكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته
ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقى ثم ايجادها ان لم يكن
الثانى هو الاول بعينه بل مغايرا له فى صفة الابتداء والاعادة وباعتبار آخر ولاشك ان العمدة
فى الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه
لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية
فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات والصفات
التى بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان
الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة يقتضى ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول
المقصود ابطال رأى من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد
وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة فى الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلم
انها لا تفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء
الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك بالايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما
ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا الثانى وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لابد ان يكون لغرض
لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض فى الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع
الوجود بل الحيوة وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر
ورد بمنع انحصار الغرض فى المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى فى ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره
على ان فى الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهار الغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثانى
فظاهر واما الاول فلانعدام التأليف والهيئات التى بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس المعاد
بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا تنعدم الصفات التى بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات
مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا
جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء وعن
الثانى بان فى التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص
الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الايجاد وبعد العدم كقوله تعالى

٦
احتج الاخرون بوجوه الاول ان المعاد
بعد العدم ليس هو المبتدأ بعينه فلا
يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد
عرفت ضعفه الثانى وهو المعتزلة انه لا
يتصور فى الاعدام غرض اذ لا منفعة
فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفعل
واجيب بان من الغرض اللطف
للمكلف واظهار العظمة والاستغناء
والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الايات
المشعرة بان النشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق ارنى كيف تحيى
الموتى انى يحيى هذه الله بعد موتها
وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى
غير ذلك والجواب ان غايتها عدم
الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة
لبيان الاحياء والجمع ثم هى معارضة
بآيات تشعر بالفناء كما سبق   متن

واذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى الاية وكقوله او كالذى مر على قرية الى قوله ثم نكسوها لحما
وكقوله كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه
يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله
يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة
بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفى الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية
الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر فى بادى النظر
والشواهد عليه اكثر ثم هى معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء (قال المبحث
الخامس ٤) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابى هاشم والقاضى
عبد الجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث زعما انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما
من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين
وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثانى الآيات الصريحة فى ذلك كقوله تعالى
ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله فى حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفى حق النار اعدت للكافرين وبرزت
الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون
بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثانى انهما لو خلقتا
لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص
الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك
على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث
لا يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافى فناء
لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما فى هذا العالم او فى عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه
لا يتصور فى افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم
منها ولا فى عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ
الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر واما الثانى فلانه لابد فى ذلك العالم ايضا
من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة فيلزم
بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية
فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر فى حيزه الذى فى ذلك العالم
لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذى فى هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة
والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون
فى جهة من محدد هذا العالم والمحدد فى جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لابه مع لزوم الترجح
بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفى القادر المختار الذى بقدرته وارادته تحديد الجهات
وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو
جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام فى المحدد لا غير وكون العالمين
فى محيط بهما بمنزلة تدويرين فى ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة

٤ المبحث الخامس الجنة والنار
مخلوقتان الآن خلافا لبعض
المعتزلة لنا قصة آدم وحوا
والنصوص الشاهدة بذلك مثل
اعدت للمتقين اعدت للكافرين
وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم
للغاوين وحملها على المجاز عدول
عن الظاهر بلا دليل احتج
المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر
الثانى لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل
شئ هالك الا وجهه وهو باطل
بالنص والاجماع قلنا يخصان من
عموم الاية او يحمل الهلاك على غير
الفناء او تفنيان لحظة وهو لا ينافى
الدوام عرفا الثالث لو وجدتا فاما فى
هذا العالم ولا يتصور فى افلاكه
لامتناع الخرق والصعود والهبوط
ولا فى عناصره لانها لا تسع جنة
عرضها كعرض السماء ولان عود
الروح الى البدن فى عالم العناصر
تناسخ واما فى عالم آخر وهو باطل لانه
لافتقاره الى تحدد الجهات يكون
كريا فيكون بين العالمين خلاء ولانه
يشتمل على عناصر واحياز طبيعية
لها فيكون لعنصر واحد حيزان
طبيعيان ويلزم ميله اليه وعنه
قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه
لا يمتنع كون العالمين فى محيط بهما
بمنزلة تدويرين فى فلك ولا كون
العناصر مختلفة الطبايع ولا كون
تحيزها فى احد العالمين حيز
طبيعى والتناسخ تعلق النفس
فى هذا العالم ببدن آخر   متن

الطبايع ولاكون تحيزهما فى احد العالمين غير طبيعى وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر فى هذا العالم لايقال هذا الدليل لايليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفى وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لايلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنفى الجنة والنار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قال المبحث السادس ٨) فى سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير فى القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى فى آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى قبل القيامة وذلك فى القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى فى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا فى القبر ولايكون الا انموذج ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران وكما روى انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف فى الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة فى الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك فى الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو للمعترفين بظواهر الشرايع فقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حيوة ولامحالة يعقبها موت اذ لاخلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لاموتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لاموت فى الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اى لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة فى عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اى لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التى مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لاله قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة ويقصد نفيها ثم ان قيل يجوز ان لايراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق المقابل بهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور ولو كان فى القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد او اثنين لاينفى وجود الثانى او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف فى المبالغة واثبات الامانة والاحياء فقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الامانة والاحياء فى الدنيا وفى القبر والحشر اذ لادلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان فى لفظ ثم اشارة بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الامانة فى الدنيا والاحياء فى الآخرة ولم يتعرض

٦ خاتمة لاقطع بمكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين والحق التوقف

متن

٨ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وليست الثانية الا فى القبر يرزقون فرحين بما آتاهم الله ولقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران والاحاديث فى هذا الباب متواترة المعنى تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حيوة ولامحالة يعقبها موت لكان قبل الجنة موتتان وقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلاثة فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين لاينافى وجود الثانى والثالث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم الاحياء فى الآخرة ولم يتعرض لما فى القبر لانه لخفاء امره وضعف اثره لا يصلح فى معرض الترغيب فى الايمان والتجيب من الكفر وان قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فى الدنيا وفى القبر وترك ما فى الآخرة لانه معاين وقيل بل فى القبر والحشر لان المراد احياء يعقبه علم ضرورى بالله واعتراف بالذنوب واما العقل فلان اللذة والالم والمكالمة ونحو ذلك تتوقف على الحيوة المتوقفة على البنية والمزاج ولان الميت ربما يرى مدة بحاله من غير ٤

لما فى القبر لخفاء امره وضعف اثره على ماسيجئ فلا يصلح ذكره فى معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتعجب والتجيب من الكفر واما فى قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان فى الدنيا وفى القبر وكذا الاحياآن وترك ما فى الآخرة لانه معاين وقيل بل ما فى القبر وما فى الحشر لان المراد احياء تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولانزاع فى ان الميت لايسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة والتكلم ونحو ذلك لايتصور بدون العلم والحيوة ولاحيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ وتألم وربما يدفن فى صندوق او لحد ضيق لايتصور فيه جلوسه على ما ورد فى الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية على حالها بل ربما يأكله السباع او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لاتنفى الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا انا لانسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح الذى هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لايشاهده الناظر ولان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لااطلاع لنا عليها ولان يتحقق مع كون الميت فى بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيى المميت لايستبعد توسيع اللحد والصندوق ولاحفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضى الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندى من ان الحيوة موجودة فى كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لايوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق على ان الله يعيد الى الميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لايعرف حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد فى الحديث (قال المبحث السابع ٢) فى سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لايتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والابصار والجلود والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يوم يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما يعمل فى شهيد وكذا قال فى اليوم وقال الله تعالى

٤ تحرك وتكلم وربما يدفن فى مضيق لا يتصور جلوسه فيه وربما يحرق فتذروه الرياح رماده وتجويز حيوته وعذابه ليس بابعد من تجويز سرير الميت وكلامه وعذابه والجواب انه لاعبرة بالاستبعاد مع اخبار الصادق على انه لو سلم اشتراط الحيوة بالبنية فلا يبعد ان يبقى من الاجزاء الاصلية ما يصلح بنيته وان يكون التعذيب والمسألة مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا يشاهده الناظر وان يوسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس

متن

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين ان للميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن فى اعادة الروح اليه تردد وامتناع الحيوة بدون الروح ممنوع

متن

٢ المبحث السابع سائر ما ورد فى الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق وانكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفا لان ما هو ادق من الشعر واحد من السيف والعبور عليه اولو امكن فعذاب والاعمال اعراض لايعقل وزنها فالصراط طريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات والشريعة والميزان العدل الثابت فى كل شئ او الادراك كالحواس للمحسوسات والعلم للمعقولات والجواب ان الله يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق الخاطف وهكذا حتى يخر البعض على الوجه والاعمال توزن صحايفها او يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية

متن

وجاءت كل نفس معها سائق و شهيد وهول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الان فلان سعد سعادة لاشقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثانى الان فلان شقى شقاوة لاسعادة بعدها ابدا والحكمة فى هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اوائك واحزانهم ثم فى هذا ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال فى الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لاتخافوا ولاتحزنوا الان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ماورد فى الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ماقال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضى عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لايمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولاعذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التى يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها و يقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشى على الماء والطيران فى الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء فى الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تخور رجلاه و تتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فامامن ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لايمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت فى كل شئ ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفى الحديث حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

(قال المبحث الثامن ٢) فى تقرير مذهب الحكماء فى الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ماورد به الشرع من التفاصيل لكن فى عالم المثل لامن جنس المحسوسات المحضة على مايقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأى افلاطون اولا كما هو رأى ارسطو فهى ابدية عندهم لاتفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات

٢ المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ماورد فى الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس واحوالها فى السعادة والشقاوة ولذاتها وآلامها فانها لاتفنى بل تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنانها او متألمة بنقصانها فذلك عقابها ونيرانها وانما لم تتنبه لذلك فى هذا العالم لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية البتة بل قد تتدرج من دركات الشقاوة الى درجات السعادة وانما الشقاوة السرمدية هى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمى كنقصان الغريزة او وجودى راسخ او غير راسخ كل من الثلثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذى بحسب نقصان الغريزة لاعذاب عليه والذى بحسب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب فعذابه دائم والثلثة الباقية تزول بعد عذاب مختلف فى الكيف والكم بحسب اختلاف الهيئات المضادة فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه وان كانت النفس خالية عن الكمال والشوق اليه وعما يضاده فهى فى سعة من رحمة الله تعالى ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لابد ان تتعلق بجسم آخر على ان تكون نفسا له تدبره وهذا هو التناسخ او على ان تستعمله لامكان التخيل فتتخيل الصور التى كانت عندها وتلتذ بذلك ولايكون ذلك الجسم مزاجا ليقتضى فيضان نفس بل يكون جرما سماويا او هوائيا او نحو ذلك ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسمانى لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر النظام والايفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصى ازديادللنفع بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا للمعذب

﴿وفساد﴾

متن

وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك فى هذا العالم لاستغراقها فى تدبير البدن وانغماسها فى كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلايق والعوايق الزايلة بمفارقة البدن فماورد فى لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب ومايتعلق بذلك من السمعيات فهى مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها فى السعادة والشقاوة واختلاف احوالها فى اللذات والآلام والتدرج ممالها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انماهى الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لاتقتضى الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل اووجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهى اما راسخة اوغير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية يصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولاعذاب بسببه اصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايم واما الثلثة الباقية اعنى النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها لاكتسابها مايضاد الكمال اولاشتغالها بمايصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها فى اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى فى سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بماتتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لايجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلابد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لاتدرك الابالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادى صورلها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لاتصير وهذا هو الذى مال اليه ابن سينا والفارابى من انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة عندها وفى وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسمانى والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لاعلى وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولامستبعد الوقوع فى الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا فى امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصى تأكيد لذلك و موجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا فى حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضل ٨) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولااستحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف فى الوعد نقص لايجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف فى الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لايعاقب العاصى ووافقنا فى ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

عدل لايجبان على الله الابمعنى انه توعد واوعد فلايخلف على اختلاف فى الوعيد ولايستحقهما العبد الا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليها فى مجارى العقول و وافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول مامر من انه لايجب عليه شئ الثانى الطاعات وان كثرت لاتفى بشكر بعض النعم فلايستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر على الاحسان مستقبح عقلا والشكر بلا مشقة صحيح فلابد للمشاق من عوض لئلا تكون عبثا قلنا بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض المستقبح هو الاحسان للشكر لا ايجاب الشكر على الاحسان ولو سلم لزوم كون الغرض هو العوض فيكفى التفضل عوضا الثالث لو وجبا استحقاقا لماسقطا عمن واظب طول عمره على الطاعات ثم كفر او على المعصية ثم آمن ولو كان الموت على الطاعة او المعصية شرطا فى الاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام المشاق بلامنفعة تقابلها وهى الثواب ظلم وبلامضرة فى تركها وهى العقاب مستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة فى فعلها ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب الفعل بناء على ان له وجه وجوب بصفة المشقة او جعل شاقا لغرض آخر الثانى عدم وجوبهما يفضى الى التوانى فى الطاعات والاجتراء على المعاصى ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص فى الوقوع غير قادح فى المقصود الثالث او لم يجبا لزم الخلف والكذب فى اخبار الصادق ورد بان الوقوع لايستلزم الوجوب والاستحقاق

متن

من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما
الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليهما فى مجارى العقول والعادات
فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة فى مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا
من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب
وبنوا امر الترغيب فى اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب
لنا وجوه الاول وهو العمدة مامر انه لا يجب على الله تعالى شئ لا الثواب على الطاعة ولا العقاب
على المعصية الثانى ان طاعات العبد وان كثرت لا تفى بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور
استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه
من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على
خدمته لابيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوخى مرضاته لا يقال لا نجوز ان تكون الطاعة شكرا
للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف
المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد
تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على
الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه
لغرض ولو سلم لكفى بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق
الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ
بالله تعالى فى آخر الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره وتبرأ واخلص الايمان فى آخر عمره ضرورة
تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على
الطاعة والعاصى على المعصية شرطا فى استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول
لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق
الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقتة تقابلها يكون ظلما والله
منزه عن الظلم وتلك المنفعة هى الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا الا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب
النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم
لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور
بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق فى طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب
الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب فى انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على
الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد فى قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها
شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشئ لجواز ان يكون وجوبها
بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز
ان تجعل شاقة لغرض آخر الثانى انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التوانى
فى الطاعات والاجتراء على المعاصى لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل اليها
النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تربى عليها والمعاصى شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها
النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء
بهما وكثرة الاخبار والآثار فى ذلك كاف فى الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث
الآيات والاحاديث الواردة فى تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم
الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق
من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف فى الوعيد بان لا يقع العذاب وحينئذ

٢(خاتمة)
من فروع المعتزلة اختلافهم فى ان
الثواب والعقاب هل يستحقان على
الاخلال بالقبيح والاخلال بالواجب
فقال المتقدمون لا اذ العدم لا يصلح
علة واذ فى كل لحظة اخلال
بما لا يحصى من القبائح وقال المتأخرون
به لقوله تعالى انه كان لا يومن بالله
العظيم قالوا لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
ودوامهما وخلوصهما عن الشوب
للعلم الضرورى باستحقاق التعظيم
والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن
ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث
بخلاف التعظيم فانه يحسن من غير
استحقاق ولان الدوام الطف فيجب
والخلوص ادخل فى الترغيب
والترهيب ومنها اختلافهم فى وقت
الاستحقاق فقيل وقت الطاعة
والمعصية وقيل فى الآخرة وقيل حالة
الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط
الموافاة وهى ان لا يحبط الى الموت
متن

يتأكد الاشكال وسنتكلم عليه فى بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) فى فروع للمعتزلة
على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح
بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب
المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح
لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا
فى انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال
بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح
والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمى لا يصلح
علة للاستحقاق الوجودى ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبائح وقال المتأخرون
كابى هاشم وابى الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص المصرحة فى تعليل العقاب بعدم الاتيان
بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام
المسكين وكقوله حكاية ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها
انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما وقيل انه
يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف
التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها
انه يجب دوامهما لكونه لطفا او يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان
التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذى هو ادنى
حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل فى الترغيب والترهيب ولانه واجب
فى العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه
شوق كل ذى مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار
يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذى مرتبة فى الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى
ويعد الشكر لذة وسرورا لا يحصى ويكون فى شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتالم بتركها
واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم فى وقت استحقاق
الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية فى الآخرة وقيل فى حال
الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب
لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو
لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف
الشوب بها وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين
كما ذكر ولا خفاء فى ان ذلك لا ينافى ثبوت الاستحقاق فى دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع
كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه
يجامع التكليف فلم يجب تأخيره (قال المبحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة
فى الجنة وخلود الكفار فى النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا
الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضى الى الفناء ضرورة وايضا
دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند
المليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهى القوى

٦ المبحث العاشر لا خلاف
فى خلود من يدخل الجنة فى الجنة
ولا فى خلود الكافر عنادا او
اعتقادا فى النار وان بالغ فى الاجتهاد
لدخوله فى العمومات ولا عبرة بخلاف
الجاحظ والعنبرى وكذا الكافر حكما
كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة
حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم
اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان
والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة
ومن علم منه الكفر والمعصية ففى النار
واما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين
ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم
القطع بالعفو او العقاب بل ان شاء الله
عفا وان شاء عذب لكن لا يخلد فى
النار وعند المعتزلة القطع بالخلود
فى النار ولا عبرة لقول مقاتل وبعض
المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار لنا وجوه الاول
النصوص الدالة على دخول المؤمنين
الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا
بل بعده او بدونه الثانى النصوص
الدالة على خروجهم من النار الثالث
ان من واظب على الطاعات مائة
سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن
تخليده فى النار ظلما عندكم فلا ظلم
الرابع ان المعصية متناهية زمانا وقدرا
فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل الخامس
ان استحقاقه الثواب وعدا او عقلا
لا يزول بالكبيرة لما سيأتى ولا يتصور
الا بالخروج من النار احتجت المعتزلة
بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين
فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان
يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار
لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم ٧

وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور اذ لايليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولاشك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روى ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لايعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ماورد في الحديث لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لايخلد في النار بل يخرج البتة لابطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكباير ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وماوقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشا من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اى حالة غير الايمان والكفر واما ماذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لايعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لايكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لااله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لااله الا الله دخل الجنة وقال من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ماشاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلايحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا اذ يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون

عنها بغائبين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم عموم الصيغ انه قد اخرج من الاول التائب وصاحب الصغائر فلم تبق قطعية وفاقا فليخرج منها مرتكب الكبيرة ايضا على ان الاستحقاق فيهما مغيا بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لايوجب وقوعه وان معنى متعمدا مستحلا قبله على ما فسره ابن عباس رضي الله عنه او المراد بالخلود المكث الطويل جمعا بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون الحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والبواقي مختصة بالكفار جمعا بين الادلة او المراد بعدم غيبتهم سلب العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود والمراد تعدي حدود الاسلام واحاطة الخطية بحيث لايبقى الايمان الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق وقد انتفى بالاحباط او الموازنة على ماسيجئ والجواب منع المقدمتين الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع تناهي المعصية والجواب بمنع علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع صحة القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بدوام العذاب الطف لكونه ازجر فيجب ثم لايزول والجواب بعد تسليم وجوب اللطف ان المنقطع ايضا لطف فليكن للمؤمن والدائم للكافر اذ ليس يجب لكل احد ماهو الغاية في الالطف

متن

متناهيا

متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لايتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلايصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولايزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجئ فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربي ثوابها على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لايفيد القطع وفاقا ولو سلم فلانسلم تأبيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو ومايقال من انا لانسلم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا او لمحذوف اى يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مخالف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعله على ماذكره ابن عباس رضي الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لايقال الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنيي المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لاكلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار وانقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا ولو سلم فلانسلم ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين الحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انما تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة

حملا للحدود عـلى حدود الاسلام ولاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان
هذا مع ماقى الخلود من الاحتمال الثانى ان الفاسق لودخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول
غـير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط اوالموازنة عـلى ماسيجئ
ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط
والموازنة الثالث لوانقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهى
المعصية ورد بمنع غاية التناهى ومنع تناهى الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس فى مقابلة
النص والاجماع وفى الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم الطف بالعباد لكونه ازجر
عن المعاصى فان منهم من لايكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لابد من تحقيق
الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره فى
الدوام فان من لايكترث باللبث فى الجحيم احقابا فلما يستكثر الخلود فيهـا عقابا واذ قد كان
كل وعيد لطفا ولاشئ من الوعيد بلطف للكل فليكن لطف الخلود فى النار مختصا
بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومزجرة لاهل الايمان ولو وجب
ما هو الغاية فى اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود فى النار لامكان المزيد
(قال المبحث الحادى عشر ٣) لاخلاف فى ان من آمن بعد الكفر والمعاصى فهو من اهـل الجنة
بمنزلة من لامعصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة
من لاحسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمـل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر
كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى
الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود فى النار
اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر فى ايمانه وطاعاته وماثبت من استحقاقاته اين طارت
وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص
الدالة على ان الله تعالى لايضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لايحسن من الحكيم
الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا
وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من
اوامره فهـل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ماعهد ووعد من الحسنات وتعذيبه
عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب عـلى الطاعة
عنـدهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر البارى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره
وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق
الثواب والعقاب منا فيان لايجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب
مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لانسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما فى جانب العقاب وح
لاتنافى فى الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تنافى الاستحقاقين بان يستحق
المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة
بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة
لاتجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح فى
التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لابالمعنى الذى قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به
الذم وكان يمكنه ان يعمله عـلى وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة
مع المن والاذى وبدونهمـا واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لايثاب عليها البتة فليس

٣ لمؤمن اذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا
فى الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة
مخالـد فى النار ذهابا الى ان
السيئات تحبط الحسنات حتى ذهب
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط جميع الطاعات وهو فاسـد
سمعا للنصوص الدالة على ان الله
لايضيع اجر المحسنين وعقلا للقطع
بقبح ابطال ثواب طاعة مائة سنة
بشرب جرعة من الخمر ولان جهة
الاستحقاق عندهم وهو كون الفعل
حسنة وامتثالا باق ولانه يوجب منافاة
الكبيرة لصحة الطاعة كالردة قالوا
الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم
والعقـاب مضرة خالصة دائمة مع
الاهانة فلايجتمعان استحقاقا قلنا ولو سلم
لزوم قيد الخلوص والدوام فلا يوجب
تنافى الاستحقاقين ولو سلم فليس
ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس
كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وذهب الجبائيان
الى ان ايا من الطاعات والمعاصى
اربت قدرا بحسب الاجر والوزر لاعددا
حبطت الاخرى ثم زعم ابو عـلى ان
الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا
وهذا هو الاحباط المحض وابو هاشم
انه يسقط ويسقط من الاكثر مايقابله
وهذا هو الموازنة واختلفوا فى ان ذلك
يعتـبر بين الفعلين اعنى الطـاعة
والمعصية اوالمستحقين اعنى الثواب
والعقاب اوالاستحقاقين واستدلوا على
الاحباط فى الجملة بمثل قوله تعـالى
ان تحبط اعمـالكم اولئك حبطت
اعمالهم ولاتبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى لكنه لايثبت ماهو المتنازع
من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة
اولاحقة فضلا عن تفضيل الجانبين
واستدل الامام على بطلانه اما على
رأى ابى على فلانه تلغو الطاعة السابقة ٤

من المتنازع فى شئ وحين تنبه ابو على وابو هاشم لفساد هذا الرأى رجعا عن التمادى بعض
الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصى
ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها
اجور طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم افترقا فزعم ابو على ان الاقل
يسقط ولايسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان
الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط و يسقط من الاكثر مايقابله مثلا
من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب
بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط
ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لاما قال فى المواقف انه يوازن بين الطاعات
والمعاصى فايهما رجح احبط الآخر واختلف كلمتهم فى ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعنى الطاعة
والمعصية او المستحقين اعنى الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائى الى الاول وابو هاشم الى الثانى
وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لايخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لايصح
الابنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازى على بطلانه بان الاكثر اذا احبط
الاقل فان لم يحبط منه شئ كما هو رأى ابى عـلى صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لاتجلب نفعا
ولاتدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقى بطريان الحادث اولى
من اندفاع الحادث بوجود البـاقى واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقـال ذرة خيرا يره وغير
ذلك وان حبط من الاكثر مايوازن الاقل كما هو رأى ابى هـاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما
لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل فى بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره
فى الباقى لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفنى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل
وفاقا وهذا ماقال فى المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة
اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقـاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة
الاخرى لتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتهـا واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر
اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهمـا لوجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة
لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما
ان لايكون دفعـة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثانى فما لم يوجد
الثانى لايزول الاول واذا وجد الثانى وزال الاول استحـال زوال الثانى لانه لامزيل له لان التقدير
ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقـال ان الثانى كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن
مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعـترض بوجوه الاول ان الطـارى اقوى وبالبقاء اولى لكونه
مقارنا لمؤثره الذى يوجده بخلاف السـابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معـه مؤثره فاذا
يجوز على الاحباط ان يفنى السابق بالطـارى ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفنى من الطارى
مايقابل السابق ثم يفنى السابق بما بقى من الطارى والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق
علة بقائه اقوى وابقى والطارى لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع
اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق
بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثانى انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين
طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لاتقدم ليلزم الدور المحـال والجواب ان الكلام انما
هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب فى زوال السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو

٤ وهو ظلم عندكم وينتفى بقوله تعالى فمن
يعمل مثقـال ذرة خيرا يره مع مافيه
من الترجيح بلا مرجح واما على رأى
ابى هاشم فلان طريان الحادث
مشروط بزوال السابق فزواله به
دور ولانه لاأولوية لبعض اجزاء الكبير
فيلزم ان يفنى بكليته ولان زوال كل
بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال
عدمهما لوجود العلة حال حدوث
المعلول وعلى التعـاقب يوجب
حدوث المعلول بلا علة لان زوال
الثانى بلا مزيل واعترض بان
الاستحقـاق اعتبـار شرعى
ليس له تأثير وتأثر حقيقى والثواب
والعقاب انما يوجدان فى الآخرة
والفعلان لايتصور فناء احدهمـا
بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى
لايثيب العاصى عـلى الطـاعة
ومعنى الموازنة انه لا يثيب
عليهـا ويترك العقـاب عـلى
المعصية بقدرها وقال امام الحرمين
لاكبيرة يربى وزرها على اجر معرفة الله
فيلزمهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر
متن

يناقى اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب
الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمستان وديعة فيمكن تسليم هذه اوتلك بل بحسب الذهن
فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمستان دينا فلايكون تسليم خمسة اوالابراء عنها اومقاصتها
بخمسة له عليك الابراء عن النصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير
نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت
متساوية فالاستحقاق القايل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقى لان حكم المتساويات
واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لايوجب الاجواز زوال كل بما يزول به الآخر لازوال
الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصى مثبتة عند الحفظة وفى صحايف الكتبة
فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصى والمعاصى تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير
لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعنى الثواب
والعقاب بالآخر على ماهو المذهب فى الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو
انه يجوز ان لايؤثر احدهما فى عدم الآخر لكن يتمانعان فى ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة
فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارى فى عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل
السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام فى سقوط ذلك القدر من الطارى ويلزم
المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لوجعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء
من هذا جزأ من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم
شئ من المحالات لانه يكون مزيلا الجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان
فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء
من العقاب فلايرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة
اضطربوا فى مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما فى الجنة اوفى النار
واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله
دار المقامة اويجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما اولا يثاب ولا يعاقب
ويكون من اصحاب الاعراف على ماورد فى الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق
اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة اواستحقاق
الثواب ان الله تعالى لايثيب عليها ومعنى الموازنة انه لايثيب عليها ولا يعاقب على المعصية
بقدرها من غير ان يتحقق فى الخارج استحقاقات بينها منافاة ومفناة واما الثواب والعقاب
فلا وجود لهما الا فى الآخرة وحينئذ لااجتماع بينهما ولااندفاع بل ذلك الى حكم الله ومشيته
على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يربى وزرها
على اجرها فكان من حقهم ان يدرؤا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم
بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه انه لافرق عندهم بين ان يكون المعاصى
طارية على الطاعات اوسابقة عليها اومتخللة بينهما وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص
الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشئ (قال المبحث الثانى عشر اتفقت الامة٢) ونطق الكتاب
والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولايعفو عن
الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلى ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن
غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا فى العفو عن الكباير بدون التوبة
فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى
صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول

٢
اتفقت الامة على العفو عن الصغاير
مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وعلى
انه لاعفو عن الكفر على اختلاف
فى الجوز عقلا واختلفوا فى العفو
عن الكبائر بدون التوبة فجوزه اصحابنا
بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان
جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على
الجواز ان العقاب حقه فله اسقاطه
وعلى الوقوع النصوص الناطقة
ويعفو عن السيئات ويعفو عن
كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء وفى الاحاديث
ايضا كثرة والتخصيص بالصغاير
اوبما بعد التوبة اوالحمل على تأخير
العقوبات المستحقة اوعدم شرع
الحدود فى غاية المعاصى اوعلى ترك
وضع الآصار عليهم والفضايح
فى الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلادليل ومخالفة لاقوال المفسرين
وللاحاديث الصحيحة الصريحة
ممالايصح فى البعض اذالمغفرة بالتوبة لا
يخص مادون الشرك ولايلائم التعليق
بالمشية وباقى المعانى لايناسب النفى
عن الشرك متن

ابى القاسم الكعبى لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير
ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذى يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ان ربك لذومغفرة للناس على ظلمهم
وفى الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لايقال
يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير اوعن الكباير بعد التوبة اوعلى تأخير العقوبات
المستحقة اوعلى عدم شرع الحدود فى عامة المعاصى اوعلى ترك وضع الاصار عليهم من التكاليف
المهلكة كما على الامم السالفة اوعلى ترك مافعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه
ونحو ذلك بما يفضحهم فى الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد
للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين
بلا ضرورة وتفريقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة فى هذا المعنى بلا فارق مما
لايكاد يصح فى بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة
تعم الشرك ومادونه فلاتصح التفرقة باثباتها لمادونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا تلائم
التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغاير على ان فى تخصيصها اخلالا بالمقصود
اعنى تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة فى الغاية
واما باقى المعانى المذكورة فربما يكون فى الشرك اقوى على مالايخفى فلامعنى للنفى والمشهور
فى ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم
فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع
بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد
ه والمغفرة والعفو واوسلم ففضل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه
بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرح به فى كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب
على الله تركه ولايجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لايحسن فى الاطلاق تعليقه
بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك على انك
اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء بل تقييدا للمغفور له
بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لايشاء وهذا لايكون فى الواجب البتة بل فى المتفضل به كقولك
الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع
اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلايدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد
الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لابد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه
على ماهو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع
العفو ولاوقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين
(قال للمانعين عقلا٧) تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكباير عقلا
وهم البلخى واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبايح
وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة
بالعذاب والوعيدات الشايعة فى ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه
فى الجملة وبالنسبة الى من لايعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء الاترى ان قبول التوبة
مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد فى نيل توفيقها لايزيد على التردد

٧ للمانعين عقلا ان جواز العفو اغراء
على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم
القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد
احتمال العقوبة زاجر فكيف مع
الرجحان وشهادة النصوص
متن

فى نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة فى تركهما منعه انتفاءه فى ترك العفو فان فى العفو لطفا بالعبد فى تأدبه وظيفة مزيد لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة (قال وسمعا ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة و بعض البغدادية بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى فى آكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفى التولى عن الزحف ومأويه جهنم و بئس المصير وفى تعدى حدود المواريث ندخله نارا خالدا فيها واما بالدخول فى العمومات المذكورة فى بحث الخلود واذ تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف فى الوعيد والكذب فى الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر والخلف فى الوعد لؤم لايليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف فى الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط و بطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كمامر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه اوصح ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اعنى لايصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كانه يتكلم بالمجاز ولايسمى متجوزا وكذا لايسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعد الثواب لايسمى منجزا نعم لزوم الكذب فى اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لايجرى فى الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولايكون ذلك الابدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لانسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية و كانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخا و يخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا و يجوزون الخلف فى الوعيد و يقولون الكذب يكون فى الماضى دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشئ على خلاف ماهو كذب سواء كان فى الماضى او فى المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم و لانطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لايخرجون معهم ولئن قوتلوا لاينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلى لايتعلق بالزمان ولايتغير بتغير المخبر به على ماسبق فى بحث الكلام فان قيل فعلى ماذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل بل و فى حق وجوب اعتقاد العموم دون قرضيته وهذا البحث مستوفى فى اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط والامام الرازى ههنا جواب الزامى وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ماثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذى هو غاية الكرم و هذا كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما فى الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لايوجد الا عند وجود الكذب وما لايوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن

٩ بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ورد بانهم داخلون فى عمومات الوعد والخلف فى الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف فى الوعيد فانه كرم جوزه البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم عن عموم اللفظ و بانه ليس نسخا ليمتنع فى الخبر واما القول بان الكذب يجرى فى المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلى فلايتغير و الكذب عندكم انما امتنع لقبحه و لاقبح ههنا لتوقف العفو عليه كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا فلم يقتله وذلك لان ازالة الصدق تقتضى ترك العفو وجواز الكذب فى اخباره يفضى الى مفاسد لاتحصى متن

٧ من المعتزلة ان الفاسق مخلد وان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغى ان يكون هذا مذهب البعض

دفعه بان الكذب فى اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لمافيه من مفاسد لاتحصى ومطاعن فى الاسلام لاتخفى منها مقال الفلاسفة فى المعاد ومجال الملاحدة فى العناد وههنا بطلان ماوقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار فى النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لايجوزون العفو عنهم فى الحكمة على مايشعر قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصى قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ماارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لاتحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب فى الوعيد اماقولا لجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لايعفو عن الكافر ويخلده فى النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب فى اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشتهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد فى النار وان عاش على الايمان و الطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى ان الله تعالى يغفر ان شاء و يعذب ان شاء على ماهو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب و بهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لاعلم لنا الا ماعلمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لايعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا نفر يظهر ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغى ان يكون ماشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائى وابى هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات و توجب دخول النار اذا زادت بها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لايدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب و صرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبى وذكر امام الحرمين فى الارشاد ان مذهب البصريين و بعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد منا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهجنا لهم منهاجا ان سلكوا والا فلن لهم بعصمة تنجى اوتوبة ترجى (قال المبحث الثالث عشر ٩) فى الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا فى حط السيئات اما فى العرصات واما بعد دخول النار لماسبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى و ترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوب المؤمنين فيهم الكبائر وبقوله تعالى فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان فى تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لايفيد الاثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم

من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعته على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان

اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك فى علم الله واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصرية و بعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبى متن

٩ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر فى حقها لما سبق من دلائل العفو وما تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوبهم و بان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع وليست حقيقة لطلب المنافع على مارآه المعتزلة و الا لكنا شافعين للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لاعقاب مع التوبة ولاصغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبائر تمسكت المعتزلة بوجوه الاول عمومات نفى الشفاعة مثل قوله تعالى لايقبل منها شفاعة فما تنفعهم شفاعة الشافعين من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولاخلة ولا شفاعة ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع ما للظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكبائر جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفى الناصر لاينفى الشفيع الثانى آيات تنفى شفاعة صاحب الكبيرة ولايشفعون الا لمن ارتضى فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق مرتضى من جهة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب عن المعاصى وعمل صالحا فطلب مغفرته عبث اوطلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفساق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا متن

ماذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لايجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغاير مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان فى اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الان غاية متشبثهم فى ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة فى طلب زيادة المنافع لكنا شافعين فى حق النبى عليه السلام حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد تكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع محصولة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلايقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لاسبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذاك فتى ان تأته فى صنيعة * الى ماله لم تأته بشفيع * وكما فى منشور دار الخلافة لسلطان محمود ولبناك كورة خراسان ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابى حامد الاسفرائنى قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفى الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع تبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا الآية والضمير فى لا تقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولاخلة ولاشفاعة وكقوله تعالى ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع اى يجاب يعنى لاشفاعة اصلا على طريقة قوله ولاترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وماللظالمين من انصار الثانى مايشعر بنفى الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولايشفعون الالمن ارتضى فانه ليس بمرتضى اومفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ماسبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكباير لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم فى الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفى النصرة لايستلزم نفى الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثانى بانا لانسلم ان من ارتضى لايتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل اوالجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولانسلم ان الذين تابوا لايتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لامعنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصى وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا اوطلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق فى مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصى كما فى قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشاها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التى هى منشا تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلنى من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكباير لكن منشاها الايمان وبعض الحسنات التى تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل مايجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصى (قال خاتمة ٢) ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه

٢ (خاتمة) الكبيرة المعصية التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين وقيل التى توعد عليها الشارع بخصوصها وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد فى الحرم وقد يزاد اكل الربا والسرقة وشرب الخمر
متن

نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متمايزة عن الصغاير بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهى بالنسبة الى مافوقها صغيرة وبالنسبة الى ماتحتها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكباير الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التى تشعر بقلة الاكتراث بالدين اوالتى توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكباير ففى رواية ابن عمر رضى الله تعالى عنه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد فى رواية ابى هريرة اكل الربا وفى رواية على السرقة وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر فى التوبة ٧) وهى فى اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفى الشرع هى الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله اونحو ذلك لايكون توبة واما الندم لخوف النار اوطمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا فى الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا فى التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما فى الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبى عليه السلام قبول التوبة مالم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولابد من هذا للقطع بان مجرد الترك كما اذا جن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة فى المستقبل واعترض بان فعل المعصية فى المستقبل قد لايخطر بالبال لذهول اوجنون اوموت ونحو ذلك وقد لايقتدر عليه لعارض آفة كخرس فى القذف وشلل اوجب فى الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الاحوال ولا يطرد فى كل حال اذ العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ماقدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر فى المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ماينبغى لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لايكفى فى التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لايشترط فى التوبة العزم بل لايصح ويكفى مجرد الندم لايقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا يلائم لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقديره القدرة قيد للترك لا للعزم اى يجب العزم على ان لايفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لايفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشعر ماقال فى المواقف ان الزانى المجبوب اذا ندم وعزم على ان لايعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابى هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لايخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع فى عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية فى المستقبل وليس من التوبة فى شئ مالم يتحقق الندم والاسف على مامضى وعلامته طول

٧
الندم على المعصية لكونها معصية وهل الندم لخوف النار اوطمع الجنة ولقبح المعصية مع غرض آخر وعند مرض مخوف توبة فيه تردد وقد يزاد قيد العزم على الترك فى الاستقبال ويزاد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك والظاهر انه للبيان دون الاحتراز ومعنى الندم الاسف والحزن وتمنى كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى المعتزلة باعتقاد انه اساءة وانه لو امكنه رد المعصية لردها لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولاحزن ولان العاصى مكلف بالتوبة دائما وقد لا يمكنه تحصيل الحزن
متن

الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر فى باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
وتأمل فيما يرى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا بالكبيرة
عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود فى النيران مالم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم
انه يكفى بمجرد قول العاصى تبت ورجعت وخواصهم انه يكفى ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك
المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن
وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف بالتوبة فى كل وقت ولا يمكنه
تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف مالا يطاق (قال وهى واجبة٩) لانزاع فى وجوب التوبة
اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل
الصحيح وهذا يتناول الصغاير ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن
الصغاير سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح فى كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
حتى يلزمه بتأخير ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن
الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك
التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
على الله تعالى وهل ثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظنى اذ لم يثبت فى ذلك نص
قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود
على رأى البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان العاصى قد بذل
وسعه فى التلافى فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان
التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص
من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى
القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرمانه ثم جاء معتذرا لا يجب فى حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة
الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى
فى وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤل هو اسنجاحها
بشرايط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافى وجوب الشكر لكونه احسانا فى
نفسه كتربية الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا فى مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس
التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ ويندم العاصى عند معاينة
النار ورد بمنع الندم فى صورة الالجاء وبمنع كونه للقبيح فى صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان
بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولما بقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها فى اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التى تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصى
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه
وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون
عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصى
والمؤمن المصر على المعاصى طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصى من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصى واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى
من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار
وهذه جهالة جاهلة ومكابرة نابهة قلنا حكم الكل واحد فى انه لا يجب على الله تعالى فى حقهم

٩ وهى واجبة عندنا سمعا لقوله
تعالى توبوا الى الله جميعا وعند
المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر
ووجوبها على الفور فاثم التارك
مثلا حقة وقبولها ثابت عندنا بدليل
ظنى وواجب عند المعتزلة ذهابا
الى ان العقاب بعد التوبة ظلم
لان من بالغ فى الاعتذار الى من
اساء اليه سقط ذنبه ولان التكليف
باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور
الا بسقوط العقاب ولا طريق
سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم
سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة
بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة
الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها
بمعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة
اخرى متن

شئ لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصى المصر
بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوى
وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا لا ينتهى الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة فى انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود
استحقاق ثواب الطاعة الذى ابطله تلك المعصية فقال ابو على وابو هاشم لا لان الطاعة
تنعدم فى الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبى نعم لان الكبيرة لا تزيل
الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن
ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود
ثوابه السابق لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة فى استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب فى المستقبل
بمنزلة شجرة احرقت النار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها
الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر٧) المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن
عهدته خلافا للقاضى منا وابى على من المعتزلة وشبهتهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا
بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها
ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضى انه
ان لم يجددها كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها
اذ العبادة الماضية لا ينقضها شئ بعد ثبوتها (قال ولا تعميم لتصح٦) المذهب انه تصح التوبة
عن بعض المعاصى مع الاصرار على بعض خلافا لابى هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصى صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاعقوبة
تلك المعصية وايضا حقيقة التوبة عن تلك المعاصى الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم
على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابى هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل
للمعاصى كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل
هو القبح لا قبحها والتحقيق على ماذكره صاحب التجريد هو ان الدواعى الى الندم عن القبايح
وان اشتركت فى كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان تترجح بعض الدواعى بامور تنضم
اليه كعظم المعصية اوقلة غلبة الهوى فيها فيترتب ذلك الترجح على الندم عن هذا البعض
خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعى بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم
على البعض الذى تحقق منه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعى بهذا الترجيح عن الاشتراك
فى كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدواعى الى الفعل لحسنه قد يترجح
البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع
هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية مافى الباب انه حصل للداعى الى هذا الفعل لحسنه رجحان
لم يحصل للداعى الى الفعل الآخر وهذا ماقال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك
واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكفى فى الاجمال ٢) يعنى يكفى
التوبة عن المعاصى كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة
الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة فى كل وقت مع امتناع اجتماع
الذنوب الكثيرة فى وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف مالا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية
فى خالص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفى الندم كما فى ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد فى الشرب وتسليم ماوجب فى ترك الزكوة ومثله
فى ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان

٧ ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب
خلافا للقاضى والجبائى ولا تعميمها
متن

٦ لتصح الاجماع على صحة اسلام
من اصر على بعض معاصيه ولان
حقيقتها الرجوع والندم والعزم
وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب
ان يكون الندم لقبحها وهو شامل
للكل ورد بان الشامل للكل هو القبح
لا قبحها متن

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا
لبعض المعتزلة قالوا وفى حق الله
تعالى قد يكفى الندم كما فى الفرار عن
الزحف وترك الامر بالمعروف وقد
يفتقر الى زائد كما فى الشرب وترك
الصلوة والزكوة فى حق العبد لا بد
من تسليم حق العبد او بدله ان كان
الذنب ظلما كالغصب والقتل
ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن
الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة
والتحقيق ان الزائد واجب آخر
الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد
المغصوب متن

الذنب ظلما كما فى الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما فى الغيبة ولايلزم تفصيل مااغتابه به الااذا بلغه على وجه الفحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ماقال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته فى حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعى توبة ولايقدح فى التوبة عن القتل ثم قال وربما لايصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما فى الغصب فانه لايصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب (قال المبحث الخامس عشر ٣) فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايراد هما فى علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة فى الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا بتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فلقوله عليه السلام مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على مااصابك وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر اولیسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعوا خياركم فلايستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهوان المسلمين فى الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفى الواجب بقوله تعالى ياايها الذين امنوا عليكم انفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه فى الدين وبما روى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت قلنا يارسول الله متى لايؤمر بالمعروف ولاينهى عن المنكر قال اذا كان البخل فى خياركم واذا كان الحكم فى رذالكم واذا كان الادهان فى كباركم واذا كان الملك فى صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصى وبالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولايضركم بعد النهى عنادهم واصرارهم على المعصية اولايضر المهتدى اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما نناقش فى كون الامر والنهى اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفى الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين اومخير مضيق اوموسع عين اوكفاية وكذا فى المنهى وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهى ليقعا على ماينبغى ومنها تجويز التأثير بان لايعلم عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لايعنى فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما تكون ذلك اذ لا لا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر اومثله وهذا فى حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولاينكى نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكى فيهم بقتل اوجرح اوهزيمة (قال ولايختص بالولاة ٢) كان المسلمون فى الصدر الاول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولاتوقيف على اذن فعلم انه لايختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعى اذا استوى فى ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهى بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر

٣ المبحث الخامس عشر قد طابق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فلا امر بالمندوب اوالنهى عن المكروه ليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم معناه اصلحوا انفسكم لاداء الواجبات وترك المعاصى وبالامر بالمعروف والنهى عن المنكر لايضركم بعد النهى عنادهم واصرارهم ولا اكراه فى الدين منسوخ بآيات القتال ورخصة النبى صلى الله عليه وسلم فى الترك انما هى عند انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجويز التأثير وانتفاء المفسدة متن

٢ ولايختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولايمنع لايرتكب مثله لانهما واجبان متغايران ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على آخر فى محل الخلاف وفيه خلاف متن

على مجتهد آخر فى موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب فى الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر فى محيط الحنفية ان للحنفى ان يحتسب على الشافعى فى اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعى ان يحتسب على الحنفى فى شرب المثلث والنكاح بلا ولى ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لمن يكون ورعا لايرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه المنكر ونهيه عنه فرضان متغايران ليس لمن ترك احدهما ترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به فى كل بقعة من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين وهذا لاينافى القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدى الجار فى جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال فى بيت المال يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر فى الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد فى الاذان وعلى من يتصدى للافتاء اوالتدريس اوالوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا احتجبوا الخصوم اوقصروا فى النظر فى الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا فى الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لايقتصر على الواجب والحرام وينبغى ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر فى المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولاينازعه ان لج وفى الفخذ ينكر عليه بعنف ولايضربه وان لج وفى السوءة ادبه وان لج قتله (قال الفصل الثالث فى الاسماء والاحكام وفيه مباحث) هذه الترجمة شايعة فى كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامى المكلفين فى المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقى والصالح وفى الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام مالكل منها فى الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما (قال المبحث الاول الايمان فى اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة اوالتعدية ٦) بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا اوجعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وماانت بمؤمن لنا ولوكنا صادقين ولما انه فى التحقيق عايد الى اخذ الشئ صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعليقه بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اى بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لايليق وآمنت بالرسول اى بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اى بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لايتصفون بذكورة ولاانوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وآمنت بكتبه وكلماته اى بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اى بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اى بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما فى الشرع فاختلف الآراء فى تحقيق الايمان وفى كونه اسما لفعل القلب فقط اوفعل اللسان فقط اولفعلهما جميعا وحدهما اومع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعنى تصديق النبى فيما علم مجيئه به بالضرورة اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعنى معرفة ماذكرنا ويتناول معرفة الله

٦ ويعدى بالباء واللام لملاحظة معنى الاعتراف والاذعان ولما ان مآله الى اخذ الشئ صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم تعلق بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله وبالملائكة وبالكتاب وبالرسول وباليوم الاخر وبالقدر واما فى الشرع فاما ان يجعل لفعل القلب فقط اواللسان فقط اوكليهما وحدهما اومع سائر الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق عند الاكثرين اعنى تصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة وللمعرفة عند الشيعة وجهم والصالحى وعلى الثانى للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشى وبشرط التصديق عند القطان وبلا شرط عند الكرامية وعلى الثالث لمجموع التصديق والاقرار وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا مايقع فى عباراتهم مكان التصديق المعرفة اوالعلم اوالاعتقاد وعلى الرابع للاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر وعليه الخوارج اوغير داخل فيه وعليه المعتزلة مختلفين فى ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات اومطلق فعل الطاعات واما على ان لايجعل خارجا وعليه اكثر السلف وهو المحكى عن مالك والشافعى ذهابا الى انه قد يطلق على ما هو الاساس فى النجاة وعلى الكامل المنجى بلاخلاف والا فانتفاء الشئ بانتفاء جزئه ضرورى متن

تعالى بوحدانيته وسائر ماليق به وتنزهه عما لايليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابى الحسين الصالحى من القدرية وقد يميل اليه الاشعرى وستعرف فرقا بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ماراه اهل التحقيق وعلى الثانى وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعنى الاقرار بحقية ماجاء به النبى عليه السلام وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لايكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشى زاعما ان المعرفة ضرورية يوجد لامحالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لاضرورى وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالى عن المعرفة والتصديق لايكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لايشترط شئ منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لايكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف فى المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثلث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى وكثيرا مايقع فى عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لايكون مؤمنا عند الله تعالى ولايستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولايخفى ان الاقرار بهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابى طالب وان كابرت الروافض غير متأملين فى انه كان اشهر اعمام النبى عليه السلام واكثرهم اهتماما به واوفرهم حرصا من النبى عليه السلام على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضى الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد فى ايمانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما فى الاسلام المساعى المشكورة دون ابى طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فى الاعمال فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغى ان يكون مذهبا لعاقل وقد لايجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى والاوزاعى وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لاينتفى الشئ اعنى الايمان مع انتفاء ركنه اعنى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ماهو الاصل والاساس فى دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ماهو الكامل المنجى بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم

للاول ام الثانى وذكر الامام فى وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما العمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب فى مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب مايبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يأمرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الابحسب المتعلق اعنى مايجب الايمان به فكيف ذلك قلنا الاخفاء ولاخلاف فى انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون فى حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد فى ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفى ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لابأس به (قال لنا مقامات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان الثانى انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفى هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجرى مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الاحال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق فى القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذى هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة فى الحال دون الماضى بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لايعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزأ منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظى فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى فى النفس وان حمل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ماذكرنا قوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالى عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لايخالف فى ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبى عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتى الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لااله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبى عليه السلام وقال هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم قلنا هذا فى حق احكام الدنيا وانما النزاع فى احكام الآخرة واذا تاملت فحديث اسامة لنا لاعلينا (قال المقام الثانى ان الايمان ٢) فى اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وفى الحديث اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان فى قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فاثابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين قلنا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتفاء انما كان فى حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث متن

٤ فى الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمتثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه مايعبر عنه بكرويدن وراستكوى داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولايصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبى اختيارى ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر فى الايمان التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتاز عما جعل فى المنطق مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا فى اللغة فلا يكون ايمانا فى الشرع كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا والعلم كيفية نفسانية او انفعال متن

الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لايصار اليه الابدليل واما ثانيا فلانه كثر فى الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولاتوقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لايفهم وانما احتيج الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اتاكم يعلمكم دينكم ولوكان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لوقيل انه فى اللغة لمطلق التصديق وقد نقل فى الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء فى الفاظ الايمان كرويدم باور داشتم راست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولايصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الارب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لايكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لايقال فى اللغة انه صدقه فلايكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية اوانفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمى اعم لافرق بينهما الابلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه كردن دادن وكرويدن وحق داشتن مر انراكه حق دانسته باشى ويؤيده ماذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لايثبت كلام النفس

الامع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر فى الايمان هو مايعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وباور كردن وراست كوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولايكفى مجرد العلم والمعرفة الخالى عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لابد من التنبيه عليها ولاغنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود اوالكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لااله الاهو وقل انظروا ماذا فى السموات والارض اوالانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لامجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لاينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر الواجبات الثانى ان ابن سينا وهو القدوة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانش دو كونه است يكى دريافتن ودررسيدن وآنرا بتازى قصور خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بازائه لفظ التصديق فى لغة العرب وكرويدن فى لغة الفرس ونفى لما عسى يذهب اليه معاند من ان كرويدن فى المنطق غيره فى اللغة وقال فى الشفاء التصديق فى قولك البياض عرض هو ان يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن على مايفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت اوالانتفاء الذى بين طرفى المؤلف الى مافى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعنى صادق داشتن وكرويدن وينديانه ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن وبهذا يندفع مايقال ان الحكم فعل اختيارى هو الايقاع اوالانتزاع فكيف يكون نفس التصديق اوجزءه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ماقال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائى وبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لاندعى الاكون التصديق المنطقى على مايفسره رئيسهم لاعلى مايفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لايصح حينئذ بت القول واطباق القوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول تصورا اوخارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان

بدن الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين
وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول
الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب
لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما فى القاء المصحف فى القاذورات الثالث انا لا نفهم من
نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم
صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل
بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر
فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من
النفس لاكيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء
قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة
الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع فى كلام
كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى
ان يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بگرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود
والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازى وغيرهما ان التصديق من جنس
كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس يتعين ان يكون علما او ارادة بل كل
ما يحصل فى النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة
او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعانى مغايرا لما هو حاصل
فى النفس باتفاق الفرق والا لكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر
ما يحصل فى القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعانى
فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفى فى التفصى عن مطالبة انه من اى نوع من انواع الاعراض
واية مقولة من المقولات ولا محيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار
الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعرى انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوى التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التى لا تكفى
فى الايمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبي عليه وسلم قال ابو المعين النسفى فى تبصرة الادلة لا يلزم
من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم
والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك
التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم
ابن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل
بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى عليهم والانبياء بما اوحى
اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا
المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل
ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسى ربما يقع
فى القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل
فان قيل لاشك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة
وعلماء الامة وارد وفى قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

٤ ان الاعمال غير داخلة فى حقيقة
الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق
ولا نقل وانه لا ينفع عند معاينة العذاب
ولا عمل وان المؤمن قد يؤمر وينهى
مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم
الصيام يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا
وللنصوص الدالة على انهما امران
متغاير ان مثل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد يتفارقان مثل وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
وللاجماع على ان الايمان شرط
العبادة وعلى ان من صدق واقر فمات
قبل ان يعمل فمؤمن وقالت المعتزلة
نحن لا ننكر اطلاق الايمان على
التصديق بالامور المخصوصة لكنا
ندعى نقله الى الاعمال بوجوه الاول
انها الدين لقوله تعالى وذلك الدين
القيم اشارة الى المذكور من اقامة
الصلوة وغيرها والدين المعتبر هو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجئ
واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة
الى الاخلاص او التدين والانقياد
وان يراد ان الدين المعتبر عند الله
دين الاسلام وسنتكلم على كون
الاسلام هو الايمان الثانى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
قلنا اريد الكامل الثالث وما كان
الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت
المقدس قلنا المجاز والمراد تصديقكم
بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزى
لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم
فى الآخرة عذاب النار وكل من يدخل
النار يخزى لقوله تعالى حكاية ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته
والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم
لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه
واجيب بمنع الكبرى فان الذين آمنوا
معه هم الصحابة الخامس قوله ٢

فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وبقوله تعالى
وما زادوا الا ايمانا وتسليما مجادلة فى اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا
المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب فى الاسلام وزيادة ركن
فى الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذى اعتبره العلماء لم
ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر
من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور داشتن
وپذيرفتن وراست گوى داشتن وانه لا يكفى مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا
من الآيات فكاد يفضى ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة
الايمان والى الاصرار على انه لابد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق
مهجورا مع كونه فى بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم
بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ
لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين
يشمئز من احد اللفظين ولا يكتفى بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر فى التسليم
تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين
فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه فى شأن بعض
رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو
فى تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظى وبعضها اجتهادى الى غير
ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى
ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد فى احياء
مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء
فى عليين (قال المقام الثالث ٤) الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم
للتصديق ولا دليل على النقل الثانى النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى
ايمان اليأس ولا خفاء فى ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
الدالة على الاوامر والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متفارقان كقوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل
من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لاشك فيه
وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور والخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصى قد يجتمعان
كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين
لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما الجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل
الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا
قال فى التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما الكل
عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين
الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون
الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان فى الشرع فى معناه اللغوى اعنى التصديق
لكنا ندعى نقله عن ذلك الى معنى شرعى هو فعل الطاعات وترك المعاصى لان المفهوم من اطلاق

٢ صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى وهو
مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن
قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد
التصديق لما كفر بشئ من الافعال
والاقوال قلنا يجوز ان يجعل الشارع
بعض المعاصى امارة التكذيب
كسجدة الصنم السابع قد يثبت
التصديق مع نفى الايمان الشرعى
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون ومن الناس من يقول آمنا
بالله الآية قلنا لان الاول تصديق
بالله وحده والثانى باللسان فقط
الثامن الايمان ينبئ عن استحقاق
غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى
انه كان من عبادنا المؤمنين فينافى
استحقاق الذم الكبير قلنا العاصى
يستحق كلا من وجه وانما غاية المدح
لكامل الايمان متن

المؤمن فى الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوى ورد بانا لاندعى كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما فى الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوى مجرد هذا فلا نزاع ولادلالة على مايزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لماسيجئ واجيب اولا بان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ماسبق تأويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد ولماسبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوى او قريبا منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين فى تلك الآية مضاف الى القيمة لاموصوف كما فى هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما فى قوله تعالى مخلصين له الدين وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التى تعتبر غالبا باضافتها الى الرسول لاتكون نفس الاسلام الذى هو صفة المكلف وثالثا بماسيجئ من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثانى قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وماكان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ماقال النبى عليه السلام بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم فى الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولاشئ من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لاكل مؤمن ولايصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل هب ان ليس فى الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لاشك ان فيهم العاصى والباغى وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لوثبت بالدليل انه لايعفى عنه ولايثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عليه السلام لايزنى الزانى وهو مؤمن لايسرق السارق وهو مؤمن لاايمان لمن لاامانة له لاايمان لمن لاعهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة فى الوعيد كقوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابى ذر السادس لوكان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشئ مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لايكون بغض النبى عليه السلام والقاء المصحف فى القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا مادام تصديق القلب بجميع ماجاء به النبى عليه السلام باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصى ماجعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفى الايمان الشرعى بقوله تعالى ومايؤمن

اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثانى تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى فى آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلايستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذى هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولامنافاة ومايقع فى معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ماهو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) كما اختلفت الامة فى حكم صاحب الكبيرة فكذلك فى اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولاكافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقى شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة مااحتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولاواسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلايكون مؤمنا ولاكافرا والجواب ان هذا انما يتم لوكان ماجعلتموه احكام الكافر خواصه التى لاتتجاوزه الى المؤمن اصلا كما فى احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفى كلام المتأخرين من المعتزلة مايرفع النزاع وذلك انهم لاينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذى نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال فى نفى الصفات انا نريد ماهو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبى عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود ولانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لوكان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ فى الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد فى هذا المعنى فى ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين فى قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون فى الفسق والمتمردون المنهمكون فى الكفر للقطع بان الفسق لاينحصر فى الكفر بعد الايمان الثانى الآيات الدالة على انحصار العذاب فى الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى فلنا المراد الكامل الهائل من العذاب

٢ صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولاكافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها ان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فله منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين قلنا ذلك ليس احكام الكفر خاصة وماقيل انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم رجوع عن المذهب وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة وبانحصار العذاب على الكفار مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق مكذب بالقيامة وبآيات الله وبان مقابل المتقى كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر فان الله غنى عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قولهم كنتم بها تكذبون بآياتنا هم اصحاب المشأمة ومثل وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا والجواب الدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه منافقا بان عصيانه دليل على كذبه فى دعوى التصديق وبان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والخيانة واخلاف الوعد من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثانى على تهويل شان تلك المعاصى

متن.

والخزى والنار للقطع بتعذيب غير المكذ بين او الحصر غير حقيقى بل بالاضافة الى المتقين فلايمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بآيات الله ولاشك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات فنجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ونجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لاخفاء فى ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر ولو سلم فذلك عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقى فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشأمة ولاينعكس كليا الرابع مايدل على كون الكافر فى مقابلة المتقى من غير ثالث ولاشك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لادلالة على نفى قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يندفع مايقال ان العاصى من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلى وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان فى هذا الجحر حية ثم يدخل فيها يده ونقلى وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثانى بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا فى الدين واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته (قال المبحث الثانى فى الاسلام ٢) الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبى عليه السلام صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولايظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لايعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال فى التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لاشريك له فى ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما فى الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال فى الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لايتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلايتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

٢ الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما والعكس فى حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك واشهادة النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان احتج المخالف بتفارقهما لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وتعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فزادهم الا ايمانا وتسليما وتخالفهما فى البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لااله الا الله الى الآخر قلنا لانزاع فى اطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف فى صحة العطف وفى الحديث بيان لمتعلق الايمان وشرائع الاسلام وقد ورد مثله فى الايمان متن

على انه يمتنع ان ياتى احد بجميع ما اعتبر فى الايمان ولايكون مسلما او بجميع ما اعتبر فى الاسلام ولايكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لايكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا فى عهد النبى عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لارابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لايكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ماسبق وقد عرفت مافيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبى عليه السلام والايمان كذلك وان استمر فى اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسم دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام فى طريقة النبى واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان فى فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا مايفتقر فى الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفى لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولايتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لايتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا الا بالعكس على ماسبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون ياايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولاتموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وماانزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهى وتمسكا باثبات احدها ونفى الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما فى قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبى عن كل منهما على حدة واجاب النبى لكل بجواب وذلك انه قال اخبرنى عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرنى عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لااله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لانعنى اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهى بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثانى بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام فى الاسلام المعتبر فى الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم فى الجملة كاف فى العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما فى قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعنى احكامه المشروعة التى هى الاساس على ماوقع صريحا فى بعض

الروايات وعلى ماقال النبى عليه السلام لقوم وفدوا عليه آتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناه اماطة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة ٩) وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكى عن الشافعى رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابى حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه اوارتكب المعاصى فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازى وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فتتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسى فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ والزيادة على مالم يكمل بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شئ من الاعمال اوالتروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائه مابقى التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون فى كمال الايمان لا فى اصله ولهذا قال الامام الرازى وجه التوفيق ان مايدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله ومايدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما فى التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت اومبنى عليه وقلة وكثرة كما فى التصديق الاجمالى والتفصيلى الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به مايبلغ حدا لاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكر ويدن ليكون تصديقا قطعيا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلى الله عليه وسلم مع ماكان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبى وعن على رضى الله عنه لو كشف الغطاء ماازددت يقينا على ان القول بان المعتبر فى حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذى لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك فى الفسق مساو بالتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة فى هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا ومازادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضى الله تعالى قلنا يارسول الله ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضى الله تعالى عنه وروى مرفوعا لو وزن ايمان ابى بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه

٩ ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور لما انه اسم للتصديق البالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف مبنى على الخلاف فى تفسير الايمان لكنه انما يصح اذا لم يجعل ترك العمل خروجا عن الايمان وحينئذ يكون التفاوت فى كمال الايمان لا فى اصله واجيب بعد تسليم ان التصديق هو اليقين وان اليقين هو المعتبر فى حق الكل يمنع قبوله التفاوت كما فى اليقين الضرورى والنظرى بعد زوال التردد والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان ايمان آحاد الامة لا تساوى ايمان الانبياء قطعا وبالنصوص الصريحة فى ذلك واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم * ويزداد الذين امنوا ايمانا وفى الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والاعداد او بحسب زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانواره
متن

الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبى صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبى صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبى صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه ومايقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشئ لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك الثانى ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا فى الجملة وكان يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون فى ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبى صلى الله عليه وسلم على مايتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره فى القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه جيدة فى التأويل لو ثبت لهم ان التصديق فى نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكى عن الشافعى رضى الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضى الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضى الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد فى تحققه له لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك فى ذكر الله والتادب باحالة الامور الى مشية الله والتبرئ عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد فى العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا الايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا يدفع ماذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثانى ان التصديق الايمانى المنوط به النجاة امر قلبى خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه شئ من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهى الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر فى الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ماقال امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء فى ان الايمان المنجى والكفر المهلك مايكون فى تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ماثبت اولا وتغير الى الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم مايقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح ان يقول انا حى ان شاء الله تعالى واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفى علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا فى الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولى عدوا والسعيد شقيا وبالعكس ومايحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد وان السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التى هى سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا فى الولاية والعداوة وان السعيد الذى يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة

٨ المذهب صحة الاستثناء فى الايمان حتى انه ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلالته على الشك اوايهامه اياه لنا الاول وانا وجوه الاول انه للتبرك والتأدب لا للشك والتردد والثانى ان الايمان المنجى امر خفى لا يأمن الجازم بحصوله ان يشوبه شئ من المنافيات من حيث لا يعلم فيفوضه الى المشية الثالث وعليه التعويل انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان الموافاة لا فى الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لا يتغير الى شقاوة الموافاة وانما التغير فى الناجز
متن

٩ الجمهور على صحة ايمان المقلد
لان التصديق لايتوقف على ثبات
الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع
قياسا على ايمان اليأس بجامع عدم
مشقة النظر والاستدلال التى بهـا
الثواب فاسد اوعلى تقدير ثبوت مثله
بالقياس فالعلة فى الاصل كونه ايمان
دفع عذاب لاايمان حقيقة وانه لم يبق
حينئذ للعبد قدرة التصرف فى نفسه
والاستمتاع بها متن

٦ واما المانعون فالشيخ لا يشترط
التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة
فى كل مسئلة من الاصول بل انتفاء
الاعتقاد فيها على دليل حتى
لوانتفى لم يكن مؤمنا وحمله على نفى
كمال الايمان لاخلاله بواجب مما
لايتصور فيه نزاع والمعتزلة
يشترطون حتى لوانتفى انتفى الايمان
وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد
الوجوب على الكفاية فيصير مسئلة
صاحب الكبيرة وعن بعضهم
ان وجوب النظر انما هو فى حق
البعض واما العاجز كالعوام
و بعض العبيد والنسوان فلا يكلف
الا بتقليد المحق والظن الصائب
وقيل كلفوا سماع اوائل الدلائل
التى تتسارع الى الافهام فان فهموا
فهم اصحاب الجمل والا فليسوا
مكلفين والمتأخرون على ان ليس
الخلاف فى اجراء احكام الاسلام
بل فى انه هل يعاقب عقوبة الكافر
فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله
وقيل لا بل ينقص عقابه بما له من
التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ فى
شاهق الجبل ولم يتفكر فاخبر
بما يجب عليه اعتقاده فصدق
واما من نشأ فى دار الاسلام ولو فى
الصحارى وتواتر عنده حال النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم فمن اهل
النظر متن

وبالجملة لايشك المؤمن فى ثبوت الايمان وتحققه فى الحال ولافى الجزم بالثبات والبقاء عليه فى المآل
لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذى هو آية الفوز والنجاة
ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى ويسرنا للفوز بالذخر الاسنى بالنبى وآله
(قال المبحث الخامس ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام
عليه فى الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة
ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل
لايتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتى للتصديق اوشرط له على ماسبق ولا علم للمقلد لانه
اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة اواستدلال قلنا المعتبر فى التصديق هو اليقين
اعنى الاعتقاد الجزم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لايخطر معه
النقيض بالبال فى حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس
فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب
والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون
النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل
التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة مانصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى
الاعتقاد قطعى وانما الكلام فى العكس فان قيل نحن لاننفى كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعى
انه لاينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ماذكره الشيخ ابو منصور الماتريدى معلل بان العبد
لايقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالى فان الثواب
على الايمان انما هو بمقابلة مايتحمله من المشقة وهى فى آداب الفكرة وادمان النظر فى معجزات الانبياء
اوفى محدثات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة لافى تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام
على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد
عليه والتمسك بالقياس لوسلم صحته فى الاصول فلا نسلم ان العلة ماذكرتم بل ذهب الماتريدى وكثير من
المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لاايمان حقيقة ولانه لايبقى للعبد حينئذ
قدرة على التصرف فى نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة اذ ربما يموت العبد
فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير
الجاء ولاقصد دفع العذاب ولاانتفاء قدرة على التصرف فى النفس (قال واما المانعون ٦) يعنى
القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح اوليس بنافع فمنهم من قال لايشترط ابتناء الاعتقاد
على استدلال عقلى فى كل مسئلة بل يكفى ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة
اوتواترا اوعلى الاجماع فيقبل قول النبى صلى الله عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع
ووحدانيته ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقاد فى كل مسئلة من الاصول على دليل عقلى
لكن لايشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور
عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى حكى عنه انه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد
القاهر البغدادى ان هذا وان لم يكن عند الاشعرى مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود
التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة
وهذا يشعر بان مراد الاشعرى انه لايكون مؤمنا على الكمال كما فى ترك الاعمال والا فهو لايقول
بالمنزلة بين المنزلتين ولابد خول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لاخلاف معه على التحقيق

ومنهم من قال لابد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل
ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شئ من ذلك بل
حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتمنع
من الدخول فيه اذا قارنت فهى مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق
لايكفى فى الايمان اولاينفع فمسئلة اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهى وجوه الاول ان حقيقة
الايمان ادخال النفس فى الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال
من الامن للتعدية اوللصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالمخبر
مثل آمنت به وله لابالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة
والتكذيب على ماصرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولا واو سلم فالامن
من ان يكون مكذوبا اومخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثانى ان الواجب
هو العلم وذلك لايكون الا بالضرورة اوالاستدلال ولاضرورة فتعين الدليل ورد بانه لانزاع فى وجوب
النظر والاستدلال بل فى ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال
ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولاعبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول
المقصود الثالث ان الاصل الذى يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فدور
اوبالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التى علم بالضرورة كونها
من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا يجرى عليه احكام المؤمنين فى الدنيا
والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما مايقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن
عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمغالطة ظاهرة لايقال المقصود ان التقليد لايكفى فى الخروج
عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك
لانا نقول هذا مما لانزاع فيه ولاحاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع
على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكعبى وابن ابى عياش وجمع اخر من المعتزلة
ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام
والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر فى الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا
تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين
كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التى تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولايكلفون
تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين
بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذى
يعتقد الجمل التى اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل فى الاختلافات بل يعتقد ان ماوافق منها
تلك الجمل فحق وماخالفها فباطل وتلك الجمل هى ان الله تعالى واحد لاشريك له ولامثل
وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ماخلق وانه القديم وماسواه محدث وانه عدل فى قضائه
صادق فى اخباره لايحب الفساد ولايرضى لعباده الكفر ولايكلفهم مالايطيقونه وانه مصيب
حكيم محسن فى جميع افعاله وفى كل ماخلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر
من فى سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لايؤمن ويأبى وان الرضاء بقضائه
واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء
لاكالاضلال الذى علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل
الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون اومقصرون فى الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم

من الايمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فاوجد هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لاصحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هولاء الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عليه السلام وما اوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشاء على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لابد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبهه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لابد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لاخلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولاتقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتقص عقابه لذلك (قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه ٧) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جملة ماجاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يبطل عكس التعريفين وان جعلت ترك المأمور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم البارى بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة

٨ وهو اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب وقال القاضي هو الجحد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه فاجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض وذلك الى الشارع وكذا بعض التأويلات في الاصول متن

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته اوشيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وحينئذ يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو ارتكاب قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدوراو بالخروج عن طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٢) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارى تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم (قال المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكى عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقايدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها

٢ (خاتمة) الكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الاله فبالمشرك وان تدين ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق متن

٣ ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال الاستاد نكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة والقائلين بقدم الصفات وخلق الاعمال وجهلاؤهم نكفر من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح بخلقه وارادته لنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقايد وينبهون على ما هو الحق فان قيل فكذا في الاصول المتفق عليها قلنا لاشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل قد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالي اذ التفصيل انما يجب عند ملاحظة التفاصيل والا فكم مؤمن لا يعرف معنى القديم والحادث هذا وا كفار الفرق بعضها بعضا مشهور متن

مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لايحتاج الى البيان كحشر الاجساد و بعضها مما ظهرت ادلتها على مايليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك اغفها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفى يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على مايخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لاينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم و بعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر و بعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شفاعة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يموج بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام وللقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ماجاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لاخلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا (قال المبحث الثامن ٢) حكم المؤمن الخلود فى الجنة وحكم الكافر الخلود فى النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغى ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغى ليس بفاسق وفى معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجرى مجرى المباحات ولا خفاء فى ان المراد ما ثبت بقطعى وحكم المبتدع وهو من خالف فى العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغى ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربى والذمى والكتابى والمرتد فذكروه فى كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير فى غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهية الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد لاشبه له ولاضد ولاند ولانهاية له ولاصورة ولاحد ولايحل فى شئ ولايقوم به حادث ولايصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولاالنقص وانه يرى فى الآخرة وليس فى حيز ولاجهة ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن لايحتاج الى شئ ولايجب عليه شئ كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسمانى وسائر ماورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون فى النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر

٢ المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر والفاسق مامر والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة اوالاصرار على الصغيرة وقد يقيد بعدم التأويل احترازا عن الباغى واما استحلال ماهو معصية قطعا والاستهانة به فكفر والمبتدع هو من خالف فى العقيدة طريقة اهل الحق وهو كالفاسق واما فى حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور فى الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن ومن المبطلين من جعل المخالفة فى الفروع بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة متن

ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلى رضى الله عنه والمشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن بلال بن ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبى صلى الله عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجوزجانى صاحب ابى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى رحمه الله وماتريد من قرى سمرقند وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لاينسبون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف فى الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلوة بدون الفاتحة ولايعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث فى الدين من غير ان يكون فى عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعى ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن فى زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولايعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل فى الدين ماليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبى وآله (قال الفصل الرابع فى الامامة ٢) لانزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهى امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لاينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولاخفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر فى كتبنا الفقهية انه لابد للامة من امام يحيى الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفى الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأى وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولى كنانى فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولايشترط ان يكون هاشميا ولامعصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من فى سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثانى استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولى العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل ولايصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام مالم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين فى وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولايجوز خلع الامام بلاسبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والافلا ولاينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذى ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والى الوقت فظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه

٢ وهى رياسة عامة فى امر الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم واحكامه فى الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها فى الكلام متن

ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس فى باب الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات
تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين
مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين
الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث
عن اصول الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة
عامة فى امر الدين والدنيا خلافة عن النبى عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد خرجت النبوة
وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة فى بعض النواحى وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامامة وقال الامام الرازى هى رياسة عامة فى الدين والدنيا لشخص من الاشخاص
وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد
واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط
الامامة لا من مقوماتها وفى الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات
اشبه من جهة انه لا يقال لجمع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك
وعلى هذا ينبغى ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبى
عليه السلام انما تكون فيمن استخلفه النبى عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة
ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط
او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها
وتعيين الامام الحق بعد النبى عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم فى الافضلية (قال المبحث
الاول نصب الامام ٩) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة
وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبى وابى الحسين البصرى وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم
من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسماعيل
توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب
على الله فعندهم ليكون معلما فى معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون
لطفا فى اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم
اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات و المحافظة عن الآفات
والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال
ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور
الظلم وقال هشام القوطى منهم بالعكس اى يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع
لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه
الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول
صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفى النبى صلى الله عليه وسلم خطب
ابو بكر رضى الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد
فانه حى لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل
جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر فى هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثانى ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
على ما مر فى صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا

٩ واجب على الخلق سمعا عندنا و
عند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم
وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب
اصلا عند النجدات وحال ظهور
العدل عند الاصم والظلم عند القوطى
لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه
على دفن النبى صلى الله عليه وسلم
الثانى انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة
الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما
يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه
جلب منافع ودفع مضار لا تحصى
وذلك واجب اجماعا فان قيل ويتضمن
مضار ايضا قلنا لا يعبأ بها لقلتها فان
قيل فالائمة بعد الائمة المهديين على
الضلالة قلنا ضرورة فلا معصية
ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته
ومعرفته بالكتاب والسنة وهو
يقتضى وجوب حصوله وذلك
بنصبه   متن

بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب
وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقيد الوجوب وتقيد الواجب فههنا الوجوب
مطلق اى لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام و الواجب اعنى المامور به مشروط به وموقوف
عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما فى الزكوة فالوجوب مشروط
بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق
بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذى لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغى من الصلاح
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم
كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها به ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد فى كل اجتماع
من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
امر الدين على ما هو المعتبر فى الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى صلاح
الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء فى الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا فات انتظام امر الدين
الذى هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين
بالوجوب العقلى واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلى من باب القبح
والحسن وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع
مدفوع بان كون الشئ صلاحا او فسادا ليس فى شئ من متنازع الحسن والقبح وكون دفع
الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح
ولا ينبغى ان يخفى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلمى فى هذه الغاية من الشغف
بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فوقها
وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء لما فى الآراء من اختلافات الاهواء
وفى الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح
الاقتداء فتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغى والعناد ويهلك
الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص انقضاء خلافة
عثمان رضى الله عنه الى ابتداء دولة بنى العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده
بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم فى قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
لزم اطباق الامة فى اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من
الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة بعدى
ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة على رضى الله تعالى عنه فمعاوية ومن بعده
ملوك وامراء لا ائمة ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع
على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع
انه من باب الآحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد

امام على شرايطه وبايع طايفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير
نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر
على النصب والعزل لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه
بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول واما انه لايجب علينا عقلا ولاعلى الله اصلا فلما مر
من بطلان الاصلين (قال قالوا احتج القائلون بوجوبه ٣) علينا عقلا بان دفع الضرر واجب
عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه
من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام فى الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم
والعقاب فى حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
ان الوجوب على الله فى الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
من امام ظاهر قاهر جامع الشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة
الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء (قال احتج القائلون ٢) بوجوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطف من الله فى حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به
من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فى معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه
اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب
الى الطاعات وابعد من المعاصى منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب اجمالا منع
المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا
اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع ولسند ماسمع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك
القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما
من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لايجوز ان يكون
زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذى يحصل
بالامام لايحصل لغيره مجرد دعوى ربما تعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله لغيره وهذا كدعوى القطع
بانتفاء المفاسد فى نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا
كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة
بان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم يتصرف على ما نقل عن على كرم الله وجهه انه قال
لاتخلو الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا اوخائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله
وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وردا ولا بانا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف
فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبايح
قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده فى وقت ما كاف فى هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح
خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فى القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسله اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف
الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغى ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال
على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم عنه غافلون قلنا عدم

٣ عقلا بان فيه دفع الضرر فيجب قلنا لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
متن

٢ وفى وجوبه على الله بانه لطف محصل للمعرفة مقرب من الطاعة مبعد عن المعصية ورد بمنع مقدمتى القياس كيف
وفيه مفاسد تنشأ من اختلاف الاراء
وميلها الى الاباء عن امتثال الاكفاء
وايضا فعل الطاعة وترك المعصية
مع عدم الامام اشق واقرب الى
الاخلاص وايضا لا يصير لطفا بل
خلقهم معصومين الطف والقول
بانه منفعة خالصة والطف لايحصل
بالغير مم وايضا اللطف فى ظهوره
وانهم لايجوزونه فان قيل مجرد الوجود
لطف زاجر لخوف الظهور
وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته
العباد بسوء اختيارهم حيث اضاعوه
اخافوه وتركوا نصرته قلنا فيكفى احتمال
الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد
حين فان الخوف من وجود مترقب
بمنزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغى
ان يظهر للاولياء الذين قضوا
فى محبته وانتظاره الاعمار وبذلوا المهج
والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك
عادة وهم حقيقة متن

ظهوره لهم من العاديات التى لاارتياب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت
ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم (قال احتجت الخوارج ٢)
القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة
والاراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وماهذا شانه لايجب بل
كان ينبغى ان لايجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد وتعينه وتفرده باستجماع الشرايط
او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل
يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض
ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع فى تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة
بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لاينفى الوجوب على الله ولاعلى النبى صلى الله عليه
وسلم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفى ما يراه الجمهور من الوجوب
على العباد اذا لم ينصب النبى صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المبحث
الثانى ٣) يشترط فى الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبى والمعتوه
قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغى والعبد مشغول بخدمة السيد لايفرغ للامر مستحقر فى اعين
الناس لايهاب ولايمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والفاسق لايصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم
يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالى الا لدفع شره اليس ذلك بحيث
استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا فى الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين ذا رأى فى تدبير الامور لئلا يخبط فى سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
اجتماعها فى الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب
ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتى المجتهدين فى امور الدين ويستشير اصحاب الآراء
الصائبة فى امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اى من اولاد نضر بن كنانة خلافا
للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس
المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع
فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رضى الله عنه بعدم كونهم
من قريش ولم ينكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشى اجدع واجيب بان ذلك
فى غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لاعبرة بالنسب فى القيام بمصالح
الملك والدين بل للعلم والهدى والبصيرة فى الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه
ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها فى النفوس اثرا تاما فى اجتماع الآراء
وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع فى الاعصار ان يكون
الملك والسياسة فى قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة
والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام فى جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل

٢ بان فى نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء
مختلفة فربما لايتفق على واحد ورد بان
اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة
بعد بيعة البعض تدفع الفتنة ولو سلم
ففتنة عدم الامام اشد متن

٣ التكليف والحرية والذكورة والعدالة
وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة
ليقيم الحدود ويقاوم الخصوم
والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين
واصابة الرأى ليقوم الامور وكونه
قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش الولاية من قريش
قدموا قريشا ولا تقدموها وخالفت
الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله
عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد
حبشى اجدع ولانه لاعبرة بالنسب
فى مصالح الملك والدين ورد بحمل
الحديث على غير الامام جمعا بين
الادلة وبان اشرف الانساب اثرا
فى جمع الآراء وبذل الطاعة
ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر
منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على
اعتبار الشرائط جاز الا بناء الاحكام
المتعلقة بالامام على كل ذى شوكة
نصب او استولى متن

ذى شوكة كما اذا كان الامام القريشى فاسقا او جايرا او جاهلا فضلا لن يكون مجتهدا وبالجملة بنى
ما ذكر فى باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة
والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها
الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات
تبيح المحظورات والى الله المشتكى فى النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٣)
امورا منها ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف ابى عبد المطلب وليس لهم فى ذلك
شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفى امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ومنهم من اشترط
كونه علويا نفيا لخلافة بنى العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم
ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم
ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل فى اقامة قوانين الشريعة
وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح فى تقديم المساوى ونقل مثل ذلك عن الاشعرى
حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع
الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من له
رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع
وبمعنى عدم ملاءمته بمجارى العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا فى حيز المنع اذ ربما يكون
المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوقع لانتظام حال الرعية واوثق
فى اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبى صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذى
يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحى اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحى اليه
بعثته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق
ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه
الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القريشيين مع ان فيهم
من هو افضل منه الثانى ان عمر رضى الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع
ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث
ان الافضلية امر خفى قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر
واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر فى اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف فى قريش مع
كثرتهم وتفرقهم فى الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على
اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون
معصوما ٦) من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت
معنى العصمة وانها لا تنافى القدرة على المعصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب
العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم
وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وحاصل
هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة فى الامام والا فليس الاجماع على عدم وجوب
عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج كثير بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس فى الوسع وفى انتهاض الوجهين على الشيعة نظر
والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه فى الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول
القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبى
مبعوث من الله مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور

٣ ان يكون هاشميا بل علويا وعالما بكل
امر حتى المغيبات قولا بلا حجة مع
مخالفة الاجماع وان يكون افضل
اهل زمانه لان تقديم المفضول قبيح
عقلا ونقل عن الاشعرى تحصيلا
لغرض نصبه وقياسا على النبوة
ورد بالقدح فى قاعدة القبح مع ان
تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة
من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل
بل تحصل الافضلية بالبعثة وقد
يحتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد
الخلفاء وبالشورى وبخفاء الافضلية
عن الخلق فى الاغلب متن

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة
بجامع اقامة الشريعة وحماية
البيضة ورد بان نصب الامام الى
العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة
عصمته بخلاف النبى والنبى واجب
الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد
فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة
ربما يفضى الى الاخلال وينفر عن
الاتباع بخلاف الامام الثانى انه واجب
الاطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب
عصمته لجاز كذبه فى بيان الطاعات
والمعاصى فيلزم وجوب اجتناب
الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه
انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفى
فى الوثوق به العلم والعدالة والاسلام
ولا يمتنع عند مخالفته والمراجعة الى
العلماء الثالث ان غير المعصوم ٣

المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبى يأتى بالشريعة
التى لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب فى تبليغها والفسق فى تعاطيها
وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التى اقامها
الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى
واختلال حال العاجلة والعقبى الثانى ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب فى تقرير
الاوامر والنواهى وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصى فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع
بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ويكفى فى عدم كذبه فى بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله
واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفى العلم والعدالة كالقاضى والوالى بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتى بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة
انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السباق وهو قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتى والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل
فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى اكثر
المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم
فى العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل
وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعى
بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلى بنى على جواز الخطا على الامة كما زعمتم لان فى الشريعة القائمة
الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده
وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا
لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء الشرع مانعا
دافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود
على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ فى اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد
لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار
السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد فى كل حكم اهل التواتر لمنعنا الى انقراض
العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف فى البعض فينقل
بطريق الآحاد من الثقات واما القطعى فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة

٣ ظالم لان المعصية ظلم على النفس
او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص
والاجماع ورد بان عصمته لا يوجب
العصيان فضلا عن الظلم الذى هو
اخص على ان المراد فى الآية عهد
النبوة والاجماع عندكم ليس بحجة
ما لم يشتمل على قول المعصوم فاثبات
العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج
اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه
لافتقر الى امام آخر ويتسلسل ورد
بان وجوب نصبه شرعى للاجماع
لا عقلى لجواز الخطأ ولو سلم فللمصالح
لا تحصى ولو سلم ففى العلم والعدالة
ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة غنية عن العصمة الخامس انه
شرع حافظا فلو جاز خطاؤه
لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة
والاجتهاد لا بالذات فعند الخطأ او
المعصية يرد ويصد والشرع لا ينتقض
ولا ينتقص السادس انه لو اقدم على
المعصية فاما ان يجب الانكار عليه
فيضاد وجوب الاطاعة او لا فيخالف
قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه
لا طريق الى نقل الشريعة مدى
الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد
اهل التواتر فى كل من الاحكام ورد بان
الظن كاف فى البعض فيكفى الآحاد
والقطعى الى اهل التواتر او الاجماع
متن

عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصد ثم وليت شعرى باى طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذى لا يوجد منه الا الاسم (قال واما اشتراط ٧) قد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء والارض وهذه خرافات مفضية الى نفى الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال المبحث الثالث ٢) فى طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد من امر آخر به ينعقد الامامة وهى طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمى خرج شاهرا لسيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائى والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى انتشار الاخبار فى الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضى الله تعالى عنه لابى عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابابكر وهذا مذهب الاشعرى الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعى آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف فى حق ابى بكر رضى الله تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا فى حق على عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل عثمان رضى الله تعالى عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثانى ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف فى فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف فى امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضى قادرا على التصرف فى الغير ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما فى زمن على رضى الله تعالى عنه ومعوية فتعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن فى امامة على رضى الله بل فى انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء فى ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع فى تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضى وفتوى المفتى حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب للامة ايضا الخامس

٧ واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر والسماء والارض فمن الخرافات متن
٢ المبحث الثالث الامامة تثبت عند اكثر الفرق باختيار الحل والعقد وان قالوا للاجماع على امامة ابى بكر من غير نص ولا توقف الى اتفاق الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد عثمان رضى الله تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير وخالفت الشيعة بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يعلمه اهل البيعة كالعصمة والافضلية والعلم بالدين كله قلنا لو سلم الاشتراط فالظن كاف الثانى ان ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب فهذا اولى قلنا لو سلم فلوجود الامام الثالث ان فى ذلك اثارة الفتنة كما فى زمن على رضى الله تعالى عنه ومعاوية قلنا الكلام فيما اذا اذعنوا للحق واعتبروا جهات الترجيح ولو سلم ففتنة عدم الامام اضعاف ذلك اذ التقدير عدم النص والا فلا اختيار عليه الرابع ان مختار اهل البيعة يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله قلنا قام دليل الشرع على ان من اختاروه فهو خليفة الله ورسوله الخامس اذا عقد اهلان لاهلين ولم يعلم السبق لزم خلو الزمان عن الامام اذ لا سبيل الى تصحيحهما ولا ابطالهما ولا تعيين الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا بل يرجح احدهما او ينصب ثالث ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يكن ترك الاستخلاف فى ادنى غيبة ولا البيان فى ادنى ما يحتاج اليه فكيف فى غيبة الوفاة وفى اساس المهمات السابع ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اراف بامته من الاب لولده فكيف ترك الوصية لهم الى احد الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والامامة من معظمات امر الدين فكيف تهمل قلنا التفويض الى اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وتوصية وايكال متن

ان القول بالاختيار يؤدى الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبة مدة قليلة ولا البيان فى ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى فى امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف فى غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولى الالباب نوع استخلاف وبيان كما فى كثير من فروع الايمان السابع ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان لامته بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية فى الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء فى ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما فى كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل ما سبق (قال خاتمة ٦) ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذى ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره فى نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضى الله تعالى نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا فى انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعى رضى الله تعالى وابى حنيفة وعن محمد رضى الله تعالى عنه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضى فينعزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث الرابع ٨) ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبى صلى الله تعالى لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام قال ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابابكر وقيل نص على على رضى الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفى وهو الذى لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلى فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى ويوازرنى يكن اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على رضى الله ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلى ظاهر المراد فى مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم تمل طائفة الى ابى بكر رضى الله عنه واخرى الى على رضى الله عنه واخرى الى العباس رضى الله عنه ولم يقل عمر رضى الله عنه لابى عبيدة رضى الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم فى ذلك كحب الرياسة والحقد على على رضى الله تعالى عنه لقتله اقرباءهم وعشايرهم وحسدهم اياه على ماله

وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف فى خلعه نفسه بلا سبب وفى انعزاله بالفسق متن
٨ الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام وقيل نص على ابى بكر رضى الله تعالى عنه نصا خفيا وقيل جليا وقالت الشيعة على على كرم الله وجهه خفيا والامامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان نص جلى فى مثل هذا الامر العلى لاشتهر وظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يتوقفوا عن الاذعان ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشان ولم يختلفوا فى التعيين ولم يشكوا فى الحق اليقين والقول بانهم كتموه بغضا وحسدا او عنادا ولددا او اعتقاد النسخ حين لم يعمل المحقون على دفعه ولم يتمسك به المستحق لاثبات حقه افتراء واجتراء وطعن فى عظماء الاحياء بل فى خير الانبياء بل فى الكتاب الناطق لهم بالثناء والعاقل المنصف لا يظن بجماعة وصفهم الله تعالى بكونهم خير الامم واتخذهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم امناء شريعته وهداة طريقته مع علمه بحالهم ومآلهم واشتهر عداهم وهداهم وتركهم هواهم وبذلهم الاموال والانفس فى محبته وقتلهم الاقارب والعشاير لنصرته واتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وعدلوا عن الحق وخذلوه ونصروا على الباطل وايدوه ومنعوا المستحق حقه وكتموه ولم يقم هو باظهاره واعلانه مع علو شانه وكثرة اعوانه كما قام به من غير تبعية حين افضى الامر اليه واقام الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد والمخالف لا يحويه الحد ولا يحصيه العد الثانى امارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص كقول العباس لعلى وعمر لابى عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابى بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكقول على الشورى وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكمعاضدته لابى بكر وعمر فى الامور واشارته عليهما بما هو اصلح وكسكوته عن النص عليه فى خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاطباته وكانكار زيد بن على مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت متن

من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبى صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك على رضى الله عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره فى مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان و الضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخايرهم وقتل اقاربهم وعشايرهم فى نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداهم واتبعوا اهواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا من خالص بنى هاشم وخاص ذوى القربى الى غاصب من بنى تيم اوعدى بن كعب وان مثل على رضى الله عنه مع صلابته فى الدين و بسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلوشانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لايستحقه من شيخ من بنى تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بكتايديه حتى فنى الخلق الكثير و الجم الغفير وآثر على التقية الحمية فى الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفى اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى وهممهم فى تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلى فقد طعن فى كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفى على رضى الله تعالى عنه خاصة باتباعه الباطل واذعانه بل فى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم فى ابتدائهم ومآلهم بل فى كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة فى مناقبه وكمالاته فى امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضى الله تعالى عنه فى خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبرى مع اتهامه بالتشيع لم يذكر فى روايته قصة الدار هذه الزيادة التى يدعيها الشيعة وهى قوله صلى الله عليه وسلم انه خليفتى فيكم من بعدى ونعم ماقال المأمون وجدت اربعة فى اربعة الزهد فى المعتزلة والكذب فى الرافضة والمروءة فى اصحاب الحديث وحب الرياسة فى اصحاب الرأى والظاهر ماذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعنى دعوى النص الجلى مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندى وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام الرازى ومن العجايب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا فى كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لايقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الاعدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر فى ذلك الطريق الثانى روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهى كثيرة جدا كقول العباس لعلى امدد يدك ابايعك

فيقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضى الله تعالى عنه لابى عبيدة رضى الله تعالى عنه امدد يدك ابايعك وقول ابى بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت انى سألت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لاننازعه وكدخول على رضى الله تعالى عنه فى الشورى فانه رضى بامامة ايهم كان وكقوله رضى الله تعالى عنه لطلحة رضى الله تعالى عنه ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لابنص من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعى الى البيعة اتركونى والتمسوا غيرى وكمعاضدته ابابكر وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص فى شئ من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن على مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت و كتسمية الصحابة ابابكر مدة حيوته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(قال احتج المخالف بانه يستحيل عادة٢) من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ماهو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلى على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولى الباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لايخفى حسنه على اهل العرفان

(قال المبحث الخامس الامام٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله تعالى عنه ولاعبرة بقول الروندية اتباع القاسم بن روند انه العباس رضى الله تعالى عنه لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعض تردد وتوقف على ماروى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان اباسفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا وذكر فى صحيح البخارى وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة على ٩ وفى ارسال ابى بكر وعمر اباعبيدة الجراح الى على رضى الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة و قال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءنى وسركم فيما روى انه لما بويع لابى بكر رضى الله تعالى عنه وتخلف على والزبير والمقداد وسلمان وابوذر ارسل ابو بكر من الغد الى على فاتاه مع اصحابه فقال ماخلفك يا على عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن ابى طالب ولابيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى امره الا فانتم بالخيار جميعا فى بيعتكم اياى فان رأيتم لها غيرى فانا اول من يبايعه فقال على لانرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لايحتاج الى البيان الثانى ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لاتعدو ابابكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لانه لايليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان مايفضى ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب

٢ ان يهمل النبى صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ماهو دونه والجواب ان ترك التنصيص على معين ليس اهمالا متن

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضى الله عنه وقالت الشيعة على لنا اجماع اهل الحل والعقد وان كان من البعض بعض توقف وقد ثبت انقياده على لاوامره ونواهيه واقامة الجمعة والاعياد معه وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التأخر فى البيعة وايضا اتفقوا على ان الامام ابو بكر او على او العباس ثم انهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقية تضليل للامة ولو كانت لكانت فى زمن معاوية وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الآية فالداعى المفترض الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر عند البعض وفيه المطلوب وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم فى مرضه ائتونى بكتاب وقرطاس اكتب كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله و المسلمون الا ابابكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله بانهم الصادقون كانوا يخاطبونه ياخليفة رسول الله وبان النبى صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلاة ولم يعزله ولذا قال على رضى الله عنه رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا وبانها لو لم تكن حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع مع ان المسئلة فرعية يكفى فيها الظن متن

٩ وقع فى هذا الموضع من المصنف بياض مقدار ما يسع فيه كلمتان

بانه يجوز ان لايكون على الحق بفضل على عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل
والاستحقاق بترك ماوجب من المنازعة فيصير ابوبكر هو الامام بالحق فان قيل يجوزان يكون
ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قدسبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض وعد الخلافة لجماعة
من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت انهم على الترتيب الرابع قوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعى مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين
ابوبكر و بالقوم بنوا حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعى عمر وفى ثبوت خلافته
ثبوت خلافة ابى بكر رضى الله عنه و بالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل فى خلافته الكفار
الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر السادس قوله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اى ينال الرعية منهم ظلم كانهم
يعضون عضا وكانت خلافة ابى بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتى عشرة
سنة وخلافة على ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه ائتونى
بكتاب وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لايختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الاابابكر الثامن
ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له ياخليفة رسول الله
التاسع ان النبى صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلوة التى هى اساس الشريعة ولم يعزله ورواية
العزل افتراء من الروافض ولهذا لماقال ابو بكر اقيلونى فلست بخيركم قال على رضى الله عنه لانقيلك
ولانستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت
الامامة حقا لعلى غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون على رضى الله عنه
لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه
وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفى فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد
القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتأييدا (قال احتجت
الشيعة بوجوه) لهم فى اثبات امامة على رضى الله عنه بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون
فى كثير من الاخبار الواردة فى هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه
على السنتهم وجريانه فى انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولايتأملون انه كيف
خفى على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض
على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الابعد انقضاء دور الامامة وطول العهد
بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء
والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المتشغبين الذين لم يروا احدا
من المحدثين ولارووا حديثا فى امر الدين ملأوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن
فى الصحابة الاخيار وان شئت فانظر فى كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسى كيف
نصرا لاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبى واولاد الوصى الموسومون بالدراية
المعصومون فى الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الاالكمالات
ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الاطريق الاجلال والاعظام وهاهو الامام على بن
موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على
ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ماشرط

عليه وان كتب فى آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون
بالرضوان فكتب فى اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضى رضى الله عنك وارضاك وتحت
قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فداك وفى موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا
وهذا العهد بخطهما موجود الآن فى المشهد الرضوى بخراسان وآحاد الشيعة فى هذا
الزمان لايسعدون اكابر الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن البين
الواضح فى هذا الباب ماكتبه اميرالمؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة
بيت المسلمين كل عام مائتى مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين على
رضى الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام
ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل مارسم لآل بنى كاكلة فى كل عام مائتى دينار
ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجلعت لهم بمثل مارسم عمر اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع
ذلك كتبه على بن ابى طالب وهذا بخطهما موجود الآن فى ديار العراق (قال الاول ٢) هذا
هو الوجه العقلى وتقريره انه لانزاع فى ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير على لان
الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولايوجد شئ من ذلك فى باقى
الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة
بحسب الشروط وربما يورد فى صورة القلب فيقال الامام اماعلى رضى الله عنه واماابو بكر واما
العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولاسبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب
اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط فى ابى بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع
على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر (قال الثانى ٧) اشارة الى
الدليل النقلى من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين فى على ابن ابى طالب رضى الله عنه حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع فى صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان
ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة يكون هو الامام
فتعين على رضى الله عنه لذلك اذلم توجد هذه الصفات فى غيره والجواب منع كون الولى بمعنى
المتصرف فى امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالى
والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى ياايها الذين آمنوا لاتتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفى عن الغير
وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم
منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى محبة ونصرة لاامامة وبالجملة لايخفى على من تأمل فى سياق الآية
وكان له معرفة باساليب الكلام انليس المراد بالولى فيها مايقتضى الامامة بل الموالاة والنصرة
والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان
يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقربهم ونصرتهم
وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون
فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

٢ ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اماما وليس غير على كرم الله وجهه
لانتفاء الشرائط من العصمة والنص
الافضلية والجواب منع الاشتراط
ثم منع الانتفاء فى حق ابى بكر
رضى الله عنه متن
٧ قوله تعالى انما وليكم الله الآية
نزلت فى على حين اعطى السائل خاتمه
وهو راكع والمراد بالولى المتصرف
فى الامر اذ ولاية النصرة تعم الكل
والمتصرف فى امر الامة هو الامام
قلنا ماقبل الاية شاهد صدق على
انه لولاية المحبة والنصرة دون
التصرف والامامة ووصف المؤمنين
يجوز ان يكون للمدح دون التخصيص
ولزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم
ركعون يحتمل العطف اى يركعون
فى صلوتهم لا كصلوة اليهود
او يخضعون على ان النصرة المضافة
الى البعض تختص بمن عداهم
ضرورة ان الانسان لاينصر به نفسه
والحصر انما لنفى المشاركة ولم يكن
الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية
بالفعل وفى الحال ولم يكن حينئذ ولاية
التصرف والامامة وصرفه الى المآل
لايستقيم فى الله ورسوله وحمل صيغة
الجمع على الواحد انما يصح بدليل
وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة
عموما وعلى على خصوصا فى غاية
البعد متن

اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه وكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازى ان هذا السؤال عليه التعويل فى دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جمع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء فى ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولا شبهة فى ان امامة على رضى الله عنه انما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون فى المآل دون الحال لا يستقيم فى حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت فى حق على رضى الله عنه لا يقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت فى الآية دلالة على امامة على رضى الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال الثالث ٣) تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على رضى الله عنه يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هى موليكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبى صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع فى كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغى ان يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء فى ان الولاية بالناس والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لم يرو المقدمة التى جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضى ثبوت الامامة وبعد تسليم

٣ ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة فان المراد بالمولى المتولى للامر والاولى بالتصرف فيه كما فى قوله تعالى مأويكم النار هى موليكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن موليها لا المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا الناصر فانه ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام فحيث اخرجت النبوة تعينت الخلافة والتصرف فى امر العامة لو بقى بعده وهى معنى الامامة والجواب منع التواتر بل الكلام فى صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة فى على رضى الله عنه ثم لا عبرة بالآحاد فى مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة والحمل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا يتناول الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك فى النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هارون لو بقى انما يكون لنبوته وقد انتفت فى حق على رضى الله عنه فكذا ما يبنى عليها

متن

 مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين انت الخليفة من بعدى انه امام المتقين هذا

الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد فى مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها فى المآل لكن من اين يلزم نفى امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فيما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لما خفى على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا فى امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلى رضى الله عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لعلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة فى باقى المنازل التى من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا فى مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة فى حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفى النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد فى مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة فى النسب ولم يثبت لعلى اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له فى النبوة وقوله اخلفنى ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا فى القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هى الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقى بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة فى حق على رضى الله تعالى فينتفى ما يبتنى عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبى صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق فى ذلك فقال على يا رسول الله اتتركنى مع الاخلاف فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رضى الله عنه استخلفه على المدينة فى كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة (قال الرابع ٦) هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة على رضى الله تعالى عنه وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلى والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدى وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد اخذ بيد على هذا خليفتى عليكم وقوله عليه السلام لعلى رضى الله عنه انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بالكسر والجواب ما مر انها اخبار آحاد فى مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفى خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة على رضى الله تعالى عنه بالقدح فى امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع فى وجود امام بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وغير على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدى الظالمين

خليفتى عليكم انت اخى و وصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال والجواب انها آحاد فى مقابلة الاجماع ولو صحت ودلت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة

متن

٩ الخامس القدح فى امامة الآخرين اما اجمالا فظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وفساده ظاهر واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه كتاب الله فى منع ارث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد القطعى الدلالة سيما المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة الزهرا رضى الله تعالى عنها فدك مع انها ادعت النحلة وشهد على وام ايمن وصدق الازواج فى ادعاء الحجرة من غير شاهد قلنا لو سلم فللحاكم ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم وخالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر وقد عزله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن امر الصدقات قلنا قد استخلف عندكم عليا وليس انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا ولا بمجرد فعل ما لم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق وتوقف فى ميراث الجدة ومعرفة الكلالة قلنا لو سلم فكم مثله للمجتهدين وشك فى استحقاقه حيث قال عند وفاته ليتنى سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته فى طلب الحق

متنه

والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمما يقدح فى امامة ابى بكر رضى الله تعالى عنه انه خالف كتاب الله تعالى فى منع ارث النبى بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظنى المتن قد يكون قطعى الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظنى الدلالة وان كان قطعى المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك فى اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا اخفاء فى كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضى الله تعالى عنها فدك وهى قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضى الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لايليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمرى ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهماكهم فى الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية فى الغواية والنهاية فى الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابى بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لينتفع به الاخرون لا هما انفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل على رضى الله تعالى عنه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور فى كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولى الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين ابن على بن ابى طالب ومحمد بن عبد الله ابن زيد ابن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلهما وعد ذلك من تشيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لانسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابابكر واما عندكم فعليا ولانسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل فى شىء ولانسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولانسلم ان هذا قادح فى استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه السلام اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهى من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لايقدح فى الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته فى استحقاقه الامامة حيث قال وددت انى سألت رسول الله عن هذا

الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لايدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه فى طلب الحق بحيث يحاول ان لايكتفى بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله تعالى شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعنى انها كانت فجاءة لاعن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذى يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح فى امامة ابى بكر مع ما علم من مبالغته فى تعظيمه وفى انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجرى مجرى ذلك اكثرها افتراآت ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولاتعارض ما ثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات وما اقبح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات (قال وامر عمر ٦) قدحوا فى امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه على رضى الله تعالى عنه عن ذلك فقال لولا على لهلك عمر ونهى عن المغالاة فى الصداق فقامت اليه امرأة فقالت المرسل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء فى مسئلة واكثر لاينافى الاجتهاد ولايقدح فى الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كانى لم اسمع هذه الاية فالجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم فى الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفى قوله كانى لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها اوحملها على معنى آخر اى كانى لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف فى بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبى عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روى انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا فى اموال الغنايم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذى هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف فى الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التى لاقاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم اوالى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية معروفة فى كتب الفقه لاتقدح فى استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهو ان يقول لامرأة تمتعينى نفسك اياما بكذا اومايؤدى هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة فمعناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهى ان يأتى مكة من على مسافة القصر منها محرما فيعتمر فى اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معتبر فابشرعية المتعتين فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على ماروى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن على رضى الله تعالى عنه ان منادى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة فى الصداق قلنا او سلم فليس بقادح وشك فى موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به قلنا لغاية القلق والحزن اولحمل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف فى بيت المال والغنايم بغير الحق ومنع اهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهاديات لاتقدح فى الامامة واومع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للتشاور فى تعيين الواحد منهم

متن

عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله فى الصرف والمتعة
وبعضهم على انه انما تثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد
ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعى رضى الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله تعالى
ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة
الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق المشاورة وعدم انفراد
البعض بالرأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل
الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يبدأ بتعيين غيرهم
وحينئذ لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر فى الاطراف علم جلالة محله
عما تدعيه الاعداء وبرأة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهوآء وجزم بانه كان الغاية فى العدل
والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبى صلى الله عليه وسلم نبى لكان
عمر ولو لم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد
(قال وولى عثمان ٤) من مطاعنهم فى عثمان رضى الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر
منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابى سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابى
سفيان ومن يجرى مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة
نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه لا حمى الا لله
ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه
احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم ابن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب
الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور
مما لا يقدح فى امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام فى زمن عمر ايضا
والمذهب ان الباغى ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك فى زمان امامة على رضى الله وبعضها
افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة
الى الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب
والتعزير ودرء الحدود والقصاص بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبى صلى الله
عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقالا انك
شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير
عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضى الله عنهم عموما وبعلى
ابن ابى طالب رضى الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم فى دارهم وترك دفن ميت فى جوارهم
سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما بشر فيه رسول الله
بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر فى نصرتهم
وعلموا سابقته فى الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما هو امن
المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله
عنهما فى الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٩) مرض ابو بكر رضى الله عنه
مرضه الذى توفى فيه فى جمادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته
سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه

٤ وولى عثمان من ظهر منه الفسق
والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه
وحمى لنفسه وآذى ابن مسعود وعمارا
واباذر ورد طريد رسول صلى الله عليه
وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحد
عن الوليد بن عتبة وخذله الصحابة
حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا
بعض ذلك غير قادح فى امامته كفساد
ولاته وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد
ورد الطريد كان بسماع لا يكفيهم
ويكفيه وترك النصرة والدفن بلا عذر
لو صح فقدح فيهم لا فيه متن

٩ (خاتمة) ثم ان ابا بكر رضى الله عنه
امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت
الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد
وحين استشهد جعل الامر شورى
بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق
على عثمان فجمع القرآن وقمع العدوان
ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستسلم
حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل و
العقد على مبايعة على ومتابعته ولم يكن
هيجان الفتن لاختلاف فى خلافته
ثم آل الامر الى الحسن رضى الله
تعالى عنه بعد ستة اشهر من بيعته سلمه
لمعوية حقنا للدماء وابقاء على
الدهماء واطفاء للنائرة الثائرة بين الدهماء
على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك
اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى
ان قامت القيمة متن

(اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا عنها
واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب انى
استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب
والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جملة
الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلى رضى الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت
له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر
سنين ونصفا يأمر بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء
واستيصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
كالامثال فى الامصار وطار كالامطار فى الاقطار واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابى لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو فى الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد
احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة
شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه فقال الزبير قد جعلت امرى الى على
وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا
الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد على رضى الله تعالى عنه وقال تبايعنى على كتاب
الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيى ثم قال
مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان
وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول على رضى الله تعالى عنه واجتهد برأيى ليس خلافا منه
فى امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج
على عثمان بعد اثنى عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس
فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا فى ذى
الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقى من اهل الشورى
ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له فى الاسلام ولا علم
بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على على رضى الله تعالى عنه
والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وفضلهم فى ذلك الزمان فقبله
بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابى الهيثم بن التيهانى
ومحمد بن مسلم وعمار وابى موسى الاشعرى وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت
توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم
استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا فى هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته
بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون
سنة وقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين
وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية على رضى الله تعالى عنه
ومن المتكلمين من يدعى الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة
لعثمان او على وهو اجماع على انه لولا عثمان فهى لعلى فحين خرج عثمان من البين بالقتل
بقى لعلى بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من قال لا اجماع على امامة على
رضى الله تعالى عنه فان الامامة لم يجحدها وانما هاجت الفتن لامور اخر (قال واما الشيعة ٨) يعنى

٨ فيزعمون ان الامام بعد النبى صلى الله
عليه وسلم على كرم الله وجهه ثم
الحسن ثم الحسين ثم على زين العابدين
ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم
موسى الكاظم ثم على الرضا ثم محمد
الجواد ثم على الزكى ثم الحسن العسكرى
ثم محمد المنتظر المهدى وانه تواتر نص
كل على من بعده وان النبى صلى الله
عليه وسلم قال للحسين ابنى هذا امام
ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على
التعجب متن

ان لامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثم ابنه الحسن ثم اخوه
الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
على الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد بن القائم المنتظر
المهدى ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبى انه قال للحسين
رضى الله عنه ابنى هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه
يجب فى الامام العصمة والافضلية ولايوجد ان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات
والمتواترات التى لاتراها فى القرون السابقة من اسلافهم ولارواية عن العترة الطاهرة
ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين وانه كيف يأتى من زيد بن على رضى الله عنه مع جلالة قدره
دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه هذه المتواترات بعدمائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة
ثم لسائر فرق الشيعة فى باب الامامة اختلافات لاتحصى ذكر الامام فى المحصل نبذا منها
(قال المبحث السادس ٩) المذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل
اهل العصر الا اذا كان فى نصبه مرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل
السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وقد مال البعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه
على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست
بقطعية ثم لاقاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة على
فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابابكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون فى عثمان
وعلى رضى الله عنهما وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على رضى الله عنه لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن
الظن بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة
والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى ومالاحد عنده
من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى والاتقى اكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولايعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبى صلى عليه وسلم
عنده نعمة تجزى وهى نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر
وعمر دخل فى الخطاب على رضى الله عنه فيكون مامورا بالاقتداء ولايؤمر الافضل ولا المساوى
بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخلا
النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ماينبغى لقوم فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابابكر خليلا
ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى وقوله صلى الله
عليه وسلم واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه
وجاهد معى ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابى الدرداء حين كان يمشى امام ابى بكر اتمشى
امام من هو خير منك والله ماطلعت شمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور
ولهذا افاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما لاخر ثبت افضلية الاخر وبمثل هذا ينحل
الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حين يصبح وحين يمسى
سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل
ماقال اوزاد عليه لانه فى معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال
مثل ذلك اوزاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفى وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص

٩ الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع
تردد فيما بين عثمان وعلى رضى الله
عنهما وعند الشيعة وجمهور المعتزلة
الافضل على لنا اجمالا ان اتفاق اكثر
العلماء على ذلك يقضى بوجود دليل
لهم وتفصيلا قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى نزلت
فى ابى بكر والاتقى اكرم وافضل وقوله
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى
ابى بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء
بهما وقوله صلى الله عليه وسلم هما
سيدا كهول اهل الجنة ماخلا النبيين
والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم
خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله عليه
السلام ماطلعت الشمس ولاغربت
بعد النبيين والمرسلين على احد
افضل من ابى بكر وفيها كثرة وقال
عليه السلام لو كان من بعدى نبى لكان
عمر وقال عثمان اخى ورفيقى فى الجنة و
قال الا استحى ممن تستحى منه ملائكة
السماء وقد ثبت القول بهذا عن على
وابن عمر وابن الحنفية ودل عليه ما
تواتر من اثارهم واخبارهم ومساعيهم
فى الاسلام ومن تألف القلوب وتتابع
الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس
والروم ومن فتح الشرق وقمع دولة
العجم وترتيب الامور وافاضة العدل
وتقوية الضعفاء ومن فتح البلاد و
اعلاء كلمة الله وجمع الناس على مصحف
واحد وتجهيز الجيوش وانفاق
الاموال فى نصرة الدين ونحو ذلك

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اى الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال النبى صلى عليه وسلم لو كان بعدى نبى لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبى صلى الله عليه وسلم راى ابابكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا
نقول ورسول الله حى افضل امة النبى صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن
الحنفية قلت لابى اى الناس خير بعد النبى صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت
ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن على رضى الله عنه خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضى الله عنه لما قيل له ماتوصى قال ما اوصى رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على
خيرهم واما الامارات فالتواتر فى ايام ابى بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفى ايام عمر
من فتح جانب الشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسى البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفى ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ماكان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق فى نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبى صلى الله عليه وسلم على
ابنتين والاستحياء من ادنى شين وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم الا استحى ممن تستحى منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل
الجنة بغير حساب (قال تمسكت الشيعة ٨) القائلون بافضلية على رضى الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم الاية عنى بانفسنا عليا رضى الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه
صلى الله عليه وسلم دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه
الحسن والحسين وفاطمة وعلى وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بنى عمه غير
على رضى الله عنه ولاشك ان من كان بمنزلة نفس النبى صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة فى القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يارسول الله
من هؤلاء الذين تودهم قال على وفاطمة وولداها ولايخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب
كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف فى كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين فعن ابن عباس رضى الله عنه ان المراد به على واما السنة فقوله عليه السلام من اراد
ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى
فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب ولاخفاء فى ان من ساوى هؤلاء الانبياء فى هذه الكمالات
كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم على والاقضى اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطير فجاءه على فاكل معه والاحب الى الله اكثر
ثوابا وهو معنى الافضل وبقوله عليه السلام انت منى بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى
افضل من هارون وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين على بن ابى طالب

٨
بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناء
كم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة فى القربى وعلى
رضى الله عنه منهم وقوله تعالى
وجبريل وصالح المؤمنين وهو على
وبقوله صلى الله عليه وسلم من اراد
ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح
فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى
فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر
الى على بن ابى طالب وقوله اقضاكم على
وقوله اللهم ائتنى باحب خلقك اليك
يأكل معى من هذا الطير فجاءه على
وقوله انت منى بمنزلة هرون من موسى
الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استند رؤساء
العلوم اليه واخبر بذلك فى خبر الوسادة
واشجع على مايشهد به غزواته حتى
قال النبى صلى الله عليه وسلم لضربة
على خير من عبادة الثقلين وازهد حتى
طلق الدنيا بكليتها واكثر عبادة
وسخاوة واشرف خلقا وطلاقة
وافصح لسانا واسبق اسلاما والجواب
ان الكلام فى الافضلية بمعنى الكرامة
عند الله وكثرة الثواب وقد شهد
فى ذلك عامة المسلمين واعترف على
رضى الله عنه به وعارض ماذكرتم
ماذكرنا مع ان فيه مواضع بحث لاتخفى
سيما حديث سبق الاسلام والسيفية

قالواهو يارسول الله يشتكى عينيه قال فارسلوا اليه فاتى به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيهما فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انادار الحكمة وعلى
بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلى انت اخى فى الدنيا والاخرة وذلك حين آخى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء على تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بينى وبين
احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة على عمر و بن عبدود افضل من عمل امتى الى يوم القيامة وقوله
صلى الله عليه وسلم لعلى انت سيد فى الدنيا وسيد فى الاخرة ومن احبك فقد احبنى وحبيبى حبيب الله
ومن ابغضك فقد ابغضنى ومن ابغضنى فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدى واما المعقول
فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبى صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد
قال النبى صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن على قال على
مانسيت بعد ذلك شيأ وقال علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لى من كل
باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه فى كثير من الوقايع واستند العلماء فى كثير من العلوم
اليه كالمعتزلة والاشاعرة فى علم الاصول والمفسرين فى علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه
والمشايخ فى علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه
وبهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل
الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم و بين اهل الفرقان بفرقانهم والله مامن آية نزلت
فى بر او بحرا وسهل اوجبل اوسماء اوارض اوليل اونهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اى شئ نزلت
وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده فى سبيل الله و حسن اقدامه فى الغزوات وهى
مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم لافتى الا على ولاسيف الا ذوالفقار
وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يادنيا
اليك عنى الى تعرضت ام الى تشوقت لاحان حينك هيهات غرى غيرى لاحاجة لى فيك فقد
طلقتك ثلاثا لارجعة فيها فعيشك قصير و حظك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم
هذه اهون فى عينى من عراق خنزير فى يد مجذوم وقال والله لنعيم دنياكم هذه اهون عندى من عيطة
عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم
سخاوة حتى نزل فيه وفى اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم
خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم فى دياره وجواره يعطيه
العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه
ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على مايشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما
على ماروى انه بعث النبى يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من
ان تحصى والجواب انه لاكلام فى عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لايدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ماثبت من الاتفاق الجارى مجرى
الاجماع على افضلية ابى بكر ثم عمر والاعتراف من على بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لاتخفى على
المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبى صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسى الى كذا وان وجوب
المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه فى حق على رضى الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة
المذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابى بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل
ان يراد احب الخلق اليك فى ان يأكل منه وان حكم الاخوة ثابت فى حق ابى بكر وعثمان رضى الله عنهما
ايضا حيث قال فى حق ابى بكر لكنه اخى وصاحبى ووزيرى وقال فى عثمان اخى ورفيقى فى الجنة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا و لابى بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف لم يكن
يرجع الى قول على رضى الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن رباط الجاش وشجاعة القلب
وترك الاكتراث فى المهالك فى ابى بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم من حوادث يكاد يصبب وهنا فى الاسلام ولبس الخير فى هداية من اهتدى ببركة ابى بكر
ويمن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير فى قتل من قتله على رضى الله تعالى عنه من الكفار بل لعل
ذلك ادخل فى نصرة الاسلام وتكثير امة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما
فى الدنيا فغنى عن البيان و اما السابق اسلاما فقيل على وقيل زيد بن حارثة و قيل خديجة
وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ماصرح به حسان بن ثابت فى شعر انشده على رؤس الاشهاد
ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضى الله تعالى عنها ومن الصبيان
على رضى الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضى الله تعالى عنه
وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص
وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعى ابى بكر و عمر فى الاسلام امر على الشان
جلى البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب
التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالى رحمة الله تعالى عليه حقيقة
الفضل ماهو عند الله وذلك مما لايطلع عليه الا رسول الله وقد ورد فى الثناء عليهم اخبار
كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل و الترتيب فيه الا المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال
فلولا فهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق
صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة و ان الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة و ان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات
وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وسعيد
ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين
يعلمون والذين لايعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربى على عجمى
انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر
الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم
وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد
يقع الاجماع على ان غير القرشى ليس بكفؤ للقرشى وهذا يدل على ان القرشى سيما الهاشمى سيما
العلوى سيما الفاطمى افضل من غيره و ان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة فى النكاح لغرض
تحصيل رضاء الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فى الفضل عند الله
وكثرة الثواب وعلو الدرجة فى الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء
الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتى اهل بيتى وقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتى واذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى
اذكركم الله فى اهل بيتى ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
الزهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة
مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم
والتقوى وانما اعتبار النسب فى الكفاءة
لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة
الطاهرة بكونهم اعلام الهداية
واشياع الرسالة على مايشير اليه
ضمهم الى كتاب الله فى انقاذ التمسك
بهما عن الضلالة متن

والتقوى مع شرف النسب الايرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قرنهم بكتاب الله فى كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولامعنى للتمسك بالكتاب الاالاخذ بمافيه من العلم والهداية فكذا فى العترة ولهذا قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من بطؤ به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣) يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل مايوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين و الانصار واهل بيعة الرضوان و من شهد بدرا واحدا والحديبية فقال انعقد على علوشانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح و الاخبار الصحاح وتفاصيلها فى كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابى فانهم خياركم وقال لاتسبوا اصحابى فلوان احدكم انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولانصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله فى اصحابى الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات فى بغض البعض من الصحابة رضى الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراآت لم تكن فى القرن الثانى والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لاتؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ماذكرنا انها لم تكن فى القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفى خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادى (قال وتوقف على رضى الله عنه ٨) قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة و ماجرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقايد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع فى الدين بل ربما يضر باليقين الاانهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقايد الردية التى توقعها حكايات بعض الروافض و رواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية فى باب البغاة عليها اذ ليس فى ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا على لم تكن نعرف السيرة فى الخوارج وكان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خص عليا رضى الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملة على رضى الله تعالى عنه على وفقها من غير تغيير فنقول اما توقف على رضى الله عنه فى بيعة ابى بكر رضى الله تعالى عنه فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضى الله تعالى عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن فى ذلك وكان يتجافى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلمانى فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضى الله عنهما ولم ينفع وكان ماكان ولم يكن رضا من على رضى الله عنه بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضى الله عنه والله ماقتلت عثمان ولاما لأت عليه وتوقف فى قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الاان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله فى حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لاسابقة لهم فى الاسلام ولاعلم لهم بامر الدين ولاصحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور

٣ المبحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لماورد فى الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم غرضا من بعدى لاتسبوا اصحابى خير القرون قرنى ولو كانوا فسدوا بعده لماقال ذلك بل نبه وكثير مما حكى عنهم افتراآت و ماصح فله محامل وتأويلات متن

٨ وتوقف على رضى الله تعالى عنه فى بيعة ابى بكر كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد وعن نصرة عثمان بعدم رضاه لابرضاه ولهذا قال والله ماقتلت عثمان ولاما لأت عليه وتوقف فى قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن قصاص القتلة لشوكتهم اولانهم عنده بغاة والباغى لايؤاخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض متن

وان الباغى اذا انقاد لامام اهل العدل لايؤاخذ بماسبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ماهو رأى بعض المجتهدين (قال وامتناع سعد ٩) يعنى ان امتناع جماعة من الصحابة رضى الله عنهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبدالله بن عمر وغيرهم عن نصرة على رضى الله عنه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم فى امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ماقال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفى واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم ستكون بعدى فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشى والماشى فيها خير من الساعى وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسق ولايحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالقعود عن الحروب (قال واما فى حرب الجمل ٢) قاتل على رضى الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ماقال النبى صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضى الله عنهما وقاتلوا عليا رضى الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضى الله عنها فى هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة على رضى الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه فى حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضى بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة على رضى الله عنه ومعاوية بصفين واستمرت اتفق الفريقان على تحكيم ابى موسى الاشعرى وعمرو بن العاص فى امر الخلافة وعلى الرضا بمايريانه فاجتمع الخوارج على عبدالله بن وهب الراسبى وساروا الى النهروان وسار اليهم على رضى الله عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضى الله عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رضى الله عنه حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهى قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذى اتفق عليه اهل الحق ان المصيب فى جميع ذلك على رضى الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار فى كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هى تركه القصاص من قتلة عثمان رضى الله عنه ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقوله على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولافسقة ولاظلمة لمالهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا فى الاجتهاد وذلك لايوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع على رضى الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضى الله عنهما وانصراف الزبير رضى الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضى الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضى الله عنه حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت فى الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربى على كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك ياعلى حربى وبان الطاعة واجبة وترك

٩ وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم وترك الزام منه لا لنزاع فى امامته اواباء عن طاعته متن

٣ وحرب صفين وحرب الخوارج فالمصيب على لما ثبت له من الامامة وظهر من التفاوت لاكلتا الطائفتين على ماهو رأى المصوبة ولا احداهما من غير تعيين على ماهو رأى بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة لافسقة او كفرة على مايزعم الشيعة جهلا بالفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه ولهذا نهى على عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا وقد صح رجوع اصحاب الجمل على ان منا من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة وان قصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح ذات البين متن

الواجب فسق فمن اجترأتهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين مايكون بتأويل واجتهاد وبين مالا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضى الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل لاكلام فى ان عليا اعلم و افضل وفى باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده فى هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغى اوباشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الاكما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم فى الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رضى الله عنه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولانعلمه على التعيين وكذا ماذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا فى الدين على الشرائط المذكورة فى الاجتهاد لافى كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى فى الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا (قال وفى حرب الخوارج ٣) الامر اظهر لان الحكمة من نصب الامام وهى تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص فى اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية متشبثهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور وكون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقيعة فى الصحابة رضى الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاولاتهم ومخاشنتهم فى الكلام كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد مالم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح فى الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم فى نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته (قال واما بعدهم ٤) يعنى ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقاة يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابى معصوما ولاكل من لقى النبى صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة فى حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب فى دار القرار واما ماجرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكى له من فى الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر اورضى اوسعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء

٣ الامر اظهر اذ التحكيم لا يصلح شبهة فى الخروج عن الطاعة كيف وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور متن

٤ واما بعدهم فقد جل المصاب وعظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا فى مجانبة طريق الضلال خوفا من العاقبة ونظرا للمال متن

المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق مايربوا على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على مايروى فى ادعيتهم ويجرى فى اندبتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد فى الاعتقاد وبحيث لا تزل الاقدام على السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لايقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة فى مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية فى المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف انما ذلك حين اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعالى (قال خاتمة ٨) مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدى ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت فى هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدى فعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتى يواطئ اسمه اسمى وعن ابن سلمة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدى من عترتى من ولد فاطمة وعن ابى سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدى منى اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضى الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لايجد الرجل ملجاء يلجاء اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتى فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضى الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه * وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكرى اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة فى طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد فى هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة اقامة من النبى صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لايذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغى ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كساير الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس لان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذى نفسى بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم واما مكم منكم ثم لم يرو فى حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ماروى انه قال صلى الله عليه وسلم لايزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى بالمهدى او بالعكس شئ لامستند له فلا ينبغى ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلامحالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لامهدى الا عيسى ابن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على مانطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل فى الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة فى ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء رضى الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه قد ولد واختفى مافرق اربعمائة سنة خوفا من الاعداء ذهاب بلاحجة الى امام بلاحكمة على ان الناس بعد بنى العباس يطلبونه من السماء فما له والاختفاء وفى نزول عيسى وخروج الدجال متن

الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح فى الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه فى حربته وفى هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يؤم المسلمين فى تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبى الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه يتبع الدجال من امتى سبعون الفا عليهم التيجان اى الطيالسة الخضر ونرجوان يكون المراد امة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما تبعث له من الشبهات (قال وغير ذلك ٨) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفارى قال اطلع النبى صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدرى اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضئ اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفى حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال فى الارض الله الله وذكر فى حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات فى المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث فى هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقاة وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعانى المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغى واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازى وانتشار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا

٨

من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال واشفاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال وهذا هو الشر الذى يتبين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافى احتمال خيرية آخر الامة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايقان والطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين انه خير موفق ومعين وصلى الله على النبى محمد وآله الطاهرين واصحابه اجمعين والحمد لله رب العالمين

متن

ولذاتها وبحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضى عليهم من الليالى والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بنى آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو فى غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مأية وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو فى غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذوالقرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئة فيحفرونه ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويحصر الناس منهم فى حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا فى اعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا فيلقيهم فى البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة فى اخر الزمان شر الخلق قليل الخير وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التى لا شك معها فى خيرية القرون السابقة انما هى عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف اوكاد على ما ورد فى الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم فى الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد فى قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته ويبقى شرار الناس فى خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم فى ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ فى الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما فى آخر الزمان عند كون الامة فى الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحى وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوايف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذايل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافى خيرية القرون الاولى ومن يليهم بكثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقايد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذى انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل فى احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين يعنى السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألونى عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتى عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتى مأية سنة وعلى الارض نفس منفوسة وها نحن اليوم شارفنا ثمان مائة سنة ولم يظهر شئ من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو فى القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعتكم وانما الكلام فى القيامة الكبرى التى هى حشر الكل

وسوقهم الى المحشر على ان الحديث لبس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ماذهب اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء فى زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء عليهم الصلوة والسلام

م

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين فى علم اصول الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى وذلك فى دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة الزاهرة فى ايام حضرة ذى الدولة والاجلال والفضل والافضال مولانا المكرم وسلطاننا المعظم السلطان ابن السلطان السلطان الغازى ﴿عبد المجيد خان﴾ ادام الله دولته الى آخر الدوران وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة (محمد ايب) ووافق انجاز طبعه فى شهر شعبان المعظم سنة سبع وسبعين ومائتين والف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية وعلى آله وعترته الزكية